UTOPIE ȘI REVOLUȚIE

Mario Farina

Între utopie și revoluție

LITERA

Marcuse. Tra utopia e rivoluzione
Mario Farina
© Mario Farina, 2016

Proiect editorial: Bonalletra Alcompas, S.L.
© Ilustrație copertă: Nacho García
Design copertă: Víctor Fernández și Natalia Sánchez pentru Asip, S.L.
© Fotografii: Toate imaginile din această carte aparțin domeniului public, cu excepția celei de la p. 15, Ullstein Bild/Getty Images, și celei de la p. 20, Bundesarchiv, Bild 183-15304-0097/CC-BY-SA

Editura Litera
tel.: 0374 82 66 35; 021 319 63 90; 031 425 16 19
e-mail: contact@litera.ro
www.litera.ro

Marcuse. Între utopie și revoluție
Romina Caja

Copyright © 2021 Grup Media Litera
Toate drepturile rezervate

Traducere din limba italiană de Georgiana Nuțu

Editor: Vidrașcu și fiii
Coordonare serie și redactare: Cosmin Perța
Corector: Ionel Palade
Prelucrare copertă: Bogdan Mitea
Tehnoredactare și prepress: Bogdan Coscaru

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CAJA, ROMINA

Marcuse: Între utopie și revoluție / Romina Caja –
București: Litera, 2021

ISBN 978-606-33-8358-8

1

HERBERT MARCUSE

Între utopie și revoluție

Mario Farina

LITERA
București

CUPRINS

Introducere 7

Între marxism și Heidegger 13
Formarea la Weimar 14
Existență și revoluție 23
Ontologie și istorie 40

Statele Unite și teoria revoluției 47
O nouă rațională tate 47
Filosofie și teorie critică 56
Realitate și critică 57
Rațiune și revoluție 62

Psihanaliză și societate 73
Utopie și dorință 73
Eros și civilizație (I): polemica 80
Eros și civilizație (II): reprimare și utopie 84
Din Eros și civilizație *(I)* 87
Din Eros și civilizație *(II)* 94

Utopia pusă la încercare **101**

Instincte și conciliere 101
Omul unidimenisional 108
Din Omul unidimenisional *(I)* 114
Din Omul unidimenisional *(II)* 121
Dimensiunea estetică 123

Bibliografie 131
Cronologie 138
Indice de nume 144

Introducere

Într-un eseu din 1969, când de-acum era clar rolul de ghid pe care și-l asumase Marcuse în cadrul mișcării de contestare juvenilă izbucnită în anul precedent, autorul lucrării *Eros și civilizație* vorbește despre un concept central al modului său de a vedea lucrurile pentru a înțelege epoca aceea căreia i se adresează gândirea sa, cea a societăților industrializate avansate, sau, altfel spus, a capitalismului târziu. Conceptul este cel din *Toleranță represivă*. Scrie Marcuse:

> Acele minorități care luptă pentru o schimbare a întregului înșiși vor fi, în condiții optime care prevalează rareori, lăsate libere să decidă și să discute, să vorbească și să se adune, și vor fi lăsate, pentru că sunt inofensive, neputincioase în fața majorității covârșitoare, care împiedică schimbarea socială calitativă. Această majoritate este bazată pe satisfacerea nevoilor în creștere [...], mărturie pentru marea neputință a grupurilor radicale într-un sistem social care funcționează bine.[1]

[1] H. Marcuse, *Toleranța represivă*, trad. it. de T. Belotti, în *Dimensiunea estetică. O educație politică între revoltă și transcendență*, Milano, 2002, p. 82

Imaginea prezentată în acest eseu răspunde ideii unei dinamici sociale contorsionate între sistemul economic dominant și opoziția politică în cadrul societăților ultraindustrializate.

Marcuse descrie o lume în care, de-acum, este aproape imposibil să se dezvolte o opoziție reală cu caracter radical și revoluționar în contextul capitalismului târziu. De fapt, societatea a dezvoltat o capacitate incredibilă de neutralizare a oricărei forme de atac împotriva sa. Societatea s-a transformat într-o societate a bunăstării și clasele sociale slabe își văd răsplătită inactivitatea politică printr-o concesionare progresivă a drepturilor civile și a bunurilor de consum. Deci pe această bază se poate explica, și interpreta analitic, falimentul contestării juvenile din 1968, în care mișcarea revoluționară a reintrat rapid în rândurile societății de consum și în instituțiile acesteia.

Însă Marcuse consideră că motivațiile acestei destrămări nu constau atât în poziția burgheză, în linii mari, a mișcării. Critica lui este una care are prea puțin de împărțit cu cea dezvoltată de Pasolini în poezia *PCI pentru tineri*, acolo unde acesta se adresează studenților protagoniști ai ciocnirilor din Valle Giulia, spunând:

> Aveți mutre de băiatul lu' tăticu'. Vă urăsc cum îi urăsc
> pe tații voștri.
> Rasa bună nu minte.
> Aveți același ochi rău.
> Sunteți fricoși, nehotărâți, disperați
> (foarte bine!), dar știți și cum să fiți
> agresori, șantajiști, încrezători și nerușinați:
> prerogative mic-burgheze, dragilor.

Când ieri, în Valle Giulia, v-ați luat la trântă cu polițiștii,
Eu țineam cu polițiștii.[2]

Cuvintele lui Pasolini priveau clasa socială de proveniență a studenților, adică pe mic-burghezi, comparând-o cu originea proletară a forțelor de ordine. Și invectiva lui Marcuse nu seamănă nici cu invectiva psihanalistului Lacan, care, furios, le răspundea studenților care îl contestau: „Ca revoluționari, voi sunteți niște nebuni care cer un stăpân nou și îl veți avea".

Marcuse vede mai curând o dinamică precisă de reprimare treptată care se declanșează în cadrul societății industrializate. Așadar, în acest sens, și toleranța poate fi represivă în clipa în care tolerează opoziția numai pentru a o putea absorbi și dezamorsa liniștit. Lumea pe care o reprezintă Marcuse în scrierile sale de maturitate, în linii mari plecând de la *Eros și civilizație* (1955), seamănă, mai curând, cu acele distopii care începeau să fie citite la finele anilor 1930 și al căror maestru, Aldoux Huxley, era foarte citit de autorii teoriei critice.[3] Dacă s-ar vrea să se caute o imagine pertinentă, ar trebui să se spună că *Omul unidimensional* descris de Marcuse pare mai curând un locuitor al acelei *Brave New World*, al acelei *Lumi noi* descrise de Huxley. În loc de o violență sistematică ce elimină orice formă de disidență, Marcuse vede clar o operă subtilă și constantă de asimilare de către societate a oricărui gen de expresie disonantă cu propria structură. Minorității revoltaților li se opune o „majoritate tăcută", după cum o numea în Italia acelor ani Massimo De Carolis, fondator

2 P.P. Pasolini, *Il Pci ai giovani*, *„Nuovi Argomenti"*, 10, aprilie–iunie 1968

3 Marcuse însuși a prezentat o prelegere despre *Lumea nouă a lui Huxley* la o conferință la Institutul pentru Cercetarea Socială din Los Angeles în 1942: D. Claussen, *The American Experience of the Critical Theorists*, în *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, ed. by J. Abromeit and W.M. Bobb, New York–Londra, 2004, p. 53.

al mișcării cu același nume, care sufocă preventiv orice posibilă capacitate de acțiune. Și aceasta este o dinamică recunoscută ca obiectivă, deoarece este legată de raportul istoric între producție, nevoi și dezvoltare tehnologică.

Înainte de a ajunge la aceste poziții cu privire la societatea industrializată, Marcuse a străbătut însă un traseu filosofic lung și complicat. Între anii 1920–1930 studiază în Germania, ca elev al lui Martin Heidegger, încercând o conciliere complexă între pozițiile existențiale ale acestuia din urmă și filosofia marxistă. După cum bine se poate înțelege, apropierea lui Heidegger de național-socialism l-a silit pe Marcuse, evreu și marxist, să se îndoiască de propriile poziții. Tot în acei ani a fost constrâns să părăsească Germania, împreună cu toți exponenții Institutului de Cercetări Sociale din Frankfurt (Școala de la Frankfurt), și să-și găsească refugiu în Statele Unite. În 1972, la douăzeci și cinci de ani după ce încetase orice raport cu Heidegger, Marcuse va reveni cu un interviu despre controversatele poziții ale autorului operei *Ființă și timp* și, privitor la adeziunea lui Heidegger la național-socialism, va spune că „aici nu este vorba nici despre o rătăcire, nici despre o greșeală, ci despre o adevărată trădare a filosofiei ca atare"; va adăuga că Heidegger nu s-a limitat să-și plece capul în fața național-socialismului, el „l-a idolatrizat pe Hitler și i-a îndemnat pe studenții lui să facă la fel"[4].

Cu toate acestea, aspectul existențialist al gândirii sale de tinerețe, cultivat tocmai în umbra lui Heidegger, într-un anumit fel va rămâne prezent pe tot parcursul filosofiei sale, după cum a recunoscut Habermas.[5] Exact acest element existențialist, pe care îl

[4] H. Marcuse, *Politica lui Heidegger*, în *Dimensiunea estetică. O educație politică între revoltă și transcendență*, pp. 247–275

[5] J. Habermas, Premisă, în *Răspunsuri către Marcuse*, ed. J. Habermas, trad. it. A. Frioli, A. Illuminati, G. Sparti, Bari, 1969, p. 9

va împărtăși cu un alt marxist ca Sartre, îi va permite să elaboreze o concepție originală despre marxism, schimbând structurile istorice potrivit unui interes deschis umanist. În felul acesta, originala lui versiune despre teoria critică se deosebește, de exemplu, de cea a lui Adorno printr-o prezență hotărât mai marcantă a elementului utopic, precum și a ideii de acțiune politică. Departe de deriva liberală pe drumul căreia o apucaseră unii marxiști cum ar fi Fromm, și în același timp departe de rigiditatea sovietică a marxismului unuia dintre maeștrii săi, Lukács, Marcuse a încercat întotdeauna să folosească o critică radicală a societății, luând contact strâns cu evenimentele istorice și fără a face vreo concesie unei lumi care, credea el, redusese *Omul unidimenisional.*

Dacă-l citești azi pe Marcuse, el se poate dovedi, în unele fragmente, chiar surprinzător. Dinamica pe care deja o întrevedea la începutul anilor 1960, cu timpul, și-a dezvăluit toată coerența, înțeleasă de unii ca profetică. Însă nu este vorba despre un profet, ci de un observator inteligent și ager al dinamicii sociale care, să nu uităm, a putut vedea cu ochiul privilegiat al unui cetățean al Statelor Unite. Printre teoreticienii Școlii de la Frankfurt, Marcuse a fost cel care s-a integrat cel mai bine în America, probabil pentru că-i cunoștea mai îndeaproape dinamica. Pe drept cuvânt, întreaga Europă și Italia mai ales trebuiau să trăiască încă două decenii de conflict social exasperat și explicit înainte să se asemene cu acea societate pacificată care începea să fie Statele Unite. Trebuia să se treacă prin deziluzia față de mișcarea studențească, prin acutizarea luptei, prin masacre, terorism politic; însă azi, dacă afirmațiile lui Marcuse sunt citite fără prejudecăți, riscă să sune mai mult ca un diagnostic decât ca un avertisment.

Între marxism și Heidegger

După cum amintește Gian Enrico Rusconi, primii ani de intelectual și de filosof ai lui Herbert Marcuse au fost rezumați prin formula simplificatoare care aduce în cauză linia *Heidegger-Marxismus.*[6] Prin această expresie lapidară se înțelege gruparea tendințelor care l-au ghidat pe Marcuse aproximativ în perioada de la sfârșitul anilor 1920 până la jumătatea anilor 1930, respectiv în acel arc de timp care cuprinde prima maturizare filosofică și emigrarea sa în Statele Unite. Ar fi vorba despre o încercare de a combina instanța pur politică și revoluționară care derivă din marxism, cu atenția acordată sferei existenței umane, preluată, în schimb, de la gândirea autorului lucrării *Ființă și timp*, care fusese publicată în 1927. Dacă este drept să se insiste pe caracterul simplificator al acestei etichete, care, de exemplu, elimină raportul complex pe care îl are tânărul Marcuse cu filosofia hegeliană, pe de altă parte, nu i se poate nega o anumită eficacitate explicativă. Marcuse se formează într-o perioadă foarte

[6] G.E. Rusconi, *Introducere*, în H. Marcuse, *Marxism și revoluție. Studii 1929–1932*, trad. it. de A. Solmi, Torino, 1975, p. VII

complicată și stratificată a istoriei culturale europene, o perioadă în care se intersectează tendințele cele mai diverse, în încercarea de a da un răspuns filosofic atât crizei intelectuale, cât și celei sociale pe care o trăia vechiul continent. Este vorba, după cum se înțelege din datarea pe care am propus-o, de atât de mult discutata Republică de la Weimar, care se situează între sfârșitul Marelui Război și venirea la putere a lui Hitler.

A expune gândirea lui Marcuse impune să se înceapă încheind socotelile cu această perioadă complexă de tinerețe a formării sale. Astfel, nu va fi deloc ușor să înțelegem cum tânărul filosof german a vrut să încerce să adune într-o unică paradigmă conceptuală o filosofie revoluționară și practică, așa cum este cea a lui Marx cu o gândire, cea a lui Heidegger, care, în mai multe rânduri, a fost acuzată de conservatorism, chiar plecând de la pozițiile politice pe care Heidegger și le-a asumat public. Despre Heidegger s-a vorbit chiar ca despre un gânditor din cadrul tendințelor de fond care au permis apariția naționalismului socialist, și acest lucru l-a făcut, de exemplu, Theodor Adorno[7], care a împărtășit cu Marcuse nu numai condiția de emigrat, ci și adeziunea la Institutul de Cercetări Sociale, respectiv nucleul instituțional al așa-numitei Școli de la Frankfurt.

Formarea la Weimar

Marcuse se naște în 1898 într-o familie de negustori burghezi evrei din Berlin. Încă de tânăr este implicat decisiv în treburile politice germane. În 1917, înainte de a-și începe studiile universitare, se înscrie în Partidul Social Democrat German (SDP) care,

7 Th.W. Adorno, *Jargonul autenticității*, trad. it. de P. Lauro, Torino, 1989

Martin Heidegger

în acei ani, trecea printr-o puternică fază de schimbare. Dar în 1919 părăsește partidul, profund marcat de felul în care social-democrația favorizase înăbușirea revoltelor spartachiste și asasinarea Rosei Luxemburg și a lui Karl Liebknecht. Începând din 1918 studiază la Berlin, după ce evitase să se înroleze în război din cauza unor probleme de vedere, după cum singur spune în propriul *curriculum* anexat tezei de doctorat.[8]

După patru semestre de studiu în capitală, se mută în sudul Germaniei, la Freiburg, unde, în doi ani, obține titlul de doctor cu o teză intitulată *„Romanul artistului" în literatura germană*, susținută în 1922 și publicată abia în 1978, în primul volum al operelor sale complete. Importanța ședерii sale la Freiburg este

8 H. Marcuse, *Curriculum*, în *„Romanul artistului" în literatura germană. De la „Sturm und Drang" la Thomas Mann*, trad. it. de R. Solmi, Torino, 1985, p. 445

Edmund Husserl și Karl Jaspers

legată, în mod special, de numele profesorilor care predau la acea universitate. Din 1916, catedra de filosofie era condusă de Edmund Husserl, al cărui nume este legat de înființarea disciplinei numite fenomenologie. În 1928 catedra va fi ocupată de Martin Heidegger, a cărui faimă era deja destul de mare, în ciuda vârstei sale tinere. O anecdotă povestește că, în 1920, soția lui Husserl i l-a prezentat pe Heidegger lui Karl Jasper, definindu-l „*das phänomenologische Kind meines Mann*", „copilul fenomenologic al soțului meu"[9].

Și tocmai cu Heidegger va lucra Marcuse începând cu anul 1928 la lucrarea de abilitare, care, în Germania, corespunde studiului prin care un tânăr sârguincios trebuie să dea dovadă că este potrivit să obțină titlul de docent. Însă proiectul nu va fi

[9] M. Lilla, *Der hemmungslose Geist. Die Tyrannophilie der Intellektuellen*, München, 2001, p. 4

definitivat, deoarece Marcuse, din cauza politicilor antisemite ale regimului nazist, va fi silit să părăsească mai întâi universitatea și apoi țara.

Atât fenomenologia lui Husserl, cât și, ulterior, ontologia lui Heidegger au reprezentat pentru cultura germană o încercare de a găsi o cale de ieșire din problemele care fuseseră puse de filosofie între sfârșitul secolului al XIX-lea și primii ani ai secolului XX. Pe atunci gândirea filosofică germană trăia o fază tumultuoasă. Încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea se simțea o nemulțumire puternică față de prăbușirea marii filosofii germane. Idealismul promisese să ofere gândirii o bază sistematică și, în primele două decenii ale secolului al XIX-lea, părea că-și ținuse promisiunea. Hegel își publicase sistemul filosofic și, prin asta, părea că se poate declara încheiată căutarea unui fundament filosofic. Însă, cum se întâmplă întotdeauna, curând s-a dovedit clar că situația, în realitate, era puțin mai complicată. Deja în a doua jumătate a acelui secol, mulțumită unor gânditori ca Nietzsche și Marx, fără a uita importanța lui Kierkegaard, se declanșase o nouă criză fundamentală. Gândirea pur speculativă și transcendentală pe care idealismul o înțelesese ca soluție filosofică părea acum insuficientă. După cum a avut posibilitatea să scrie Karl Löwith, „criticile aduse de Marx și de Kierkegaard separă exact ceea ce unificase Hegel; amândoi îi ruinează concilierea rațiunii cu realitatea“ și Nietzsche afirmă că, din punctul lui de vedere, Hegel, printr-o poziție teologică împăciuitoare, „și-a distrus marea inițiativă“[10].

Astfel, apar acele filosofii care urmăresc până la capăt calea îndoielii și a disperării, nemulțumindu-se niciodată cu ceea ce

---

10 K. Löwith, *De la Hegel la Nietzsche*, trad. it. de G. Colli, Torino, 1949, pp. 223 și respectiv 291

apare conciliant și armonios. Pe scurt, avem de-a face cu autori ca Marx și Nietzsche, care, alături de Freud, vor reprezenta puncte de referință ale gândirii lui Marcuse, precum și a celorlalți adepți ai Școlii de la Frankfurt. Când Marcuse își termină studiile, filosofia germană e ocupată cu un fel de revizuire profundă a propriilor structuri de fond. Ca mărturie a acestui lucru putem aminti o conferință ținută de Adorno în 1931, cu răsunătorul titlu *Actualitatea filosofiei,* în care tânărul gânditor din Frankfurt enumeră principalele școli filosofice din epocă, arătându-le incapacitatea de a da un răspuns eficient la problemele vremii.[11] Numele menționate, în afara deja citatelor episoade filosofice ale fenomenologiei și ale ontologiei lui Heidegger, sunt în principal cele ale neokantianismului, istorismului, neopozitivismului și filosofiei vieții.

De fapt, aceste școli filosofice au dominat panorama culturală a Germaniei primelor decenii ale secolului trecut. În scop sociologic, trebuie să amintim o împrejurare din Germania de sud. Este vorba despre curentul neokantian animat de autori ca Windelband și Rickert, acesta din urmă predecesor al lui Husserl la catedra de la Freiburg, și în care Max Weber a avut un rol decisiv. Sociologia weberiană apare dintr-o dispută care vizează definirea conceptului de „valoare“ în cadrul științelor sociale, declanșând o dezbatere care privea realizarea unei științe a-valorice. Baza culturală a acestei dezbateri era oferită de diviziunea operată de Wilhelm Dilthey între științe naturale și științe umane, care, în demonstrația sa, revendica legitimitatea acestora din urmă de a se desprinde de statutul de subalterne ale celor dintâi. În acest sens, cea mai celebră dintre lucrările lui Weber se prezenta ca

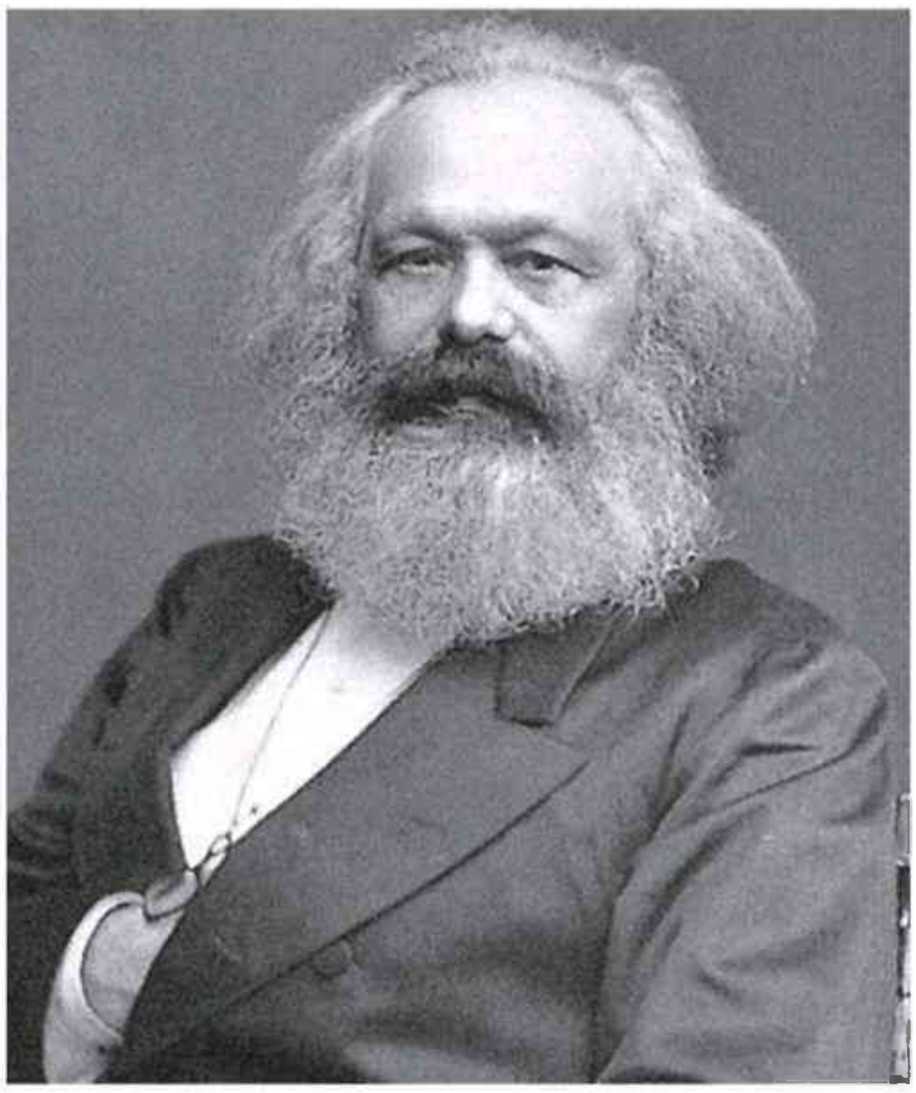
[11] Th.W. Adorno, *Actualitatea filosofiei*, în *Actualitatea filosofiei. Teze despre originile gândirii critice*, trad. it. de M. Farina, Milano–Udine, 2009

model plauzibil pentru o știință socială ce reclama pentru sine o legitimitate științifică puternică. *Etica protestantă și spiritul capitalismului* a avut un impact decisiv în cadrul gândirii germane, mai mult pentru metoda care era urmată în analiză, decât pentru rezultatele concrete ale cercetării. În ultimele pagini ale textului este creionată o evaluare completă a raportului dintre realitate și simțire, în care lumea socială este descrisă ca o „colivie din oțel dur“[12]. Din această perspectivă, realitatea seamănă deci cu o grilă de metal care, urmărind tot metafora weberiană, respinge atributul simțirii. Lumea pe care o descrie Weber în 1906 este una dezorientată, inervată de dinamica demitizării. Unsprezece ani mai târziu, în celebra conferință din 1917 intitulată *Știința ca profesie*, Weber aprofundează aceste teme și insistă asupra naturii demitizate a lumii răvășite de Marele Război.[13]

Cultura germană se simte datoare să reacționeze la această demitizare. Un autor care o face cu energie convingătoare, și care va avea o importanță decisivă atât pentru tânărul Marcuse, cât și pentru generația celor din Frankfurt în general, este György Lukács, elevul lui Weber. Două sunt volumele în care apare în mai mare măsură această tentativă. Unul este *Teoria romanului*, publicat în 1921, și celălalt este *Istorie și conștiință de clasă*, apărut doi ani mai târziu. În primul, este sugerată și cultivată o imagine foarte pesimistă despre societate. Demitizarea despre care vorbea Weber este preluată în toată importanța sa și lumea îi apare lui Lukács, urmând o metaforă dragă lui Hegel, ca o a doua natură în care „simțirea s-a înăsprit și s-a înstrăinat într-atât încât a format un bloc compact, incapabil

[12] M. Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. it. de A.M. Marietti, Milano, 1997, p. 240

[13] M. Weber, *Știința ca profesie*, în *Munca intelectuală ca profesie*, trad. it. de P. Rossi, Torino, 2004



Karl Marx și György Lukács

de-acum să trezească interioritatea; un calvar împânzit de interiorități putrede“[14]. Colivia de oțel a lui Weber a devenit un bloc compact pe care omul îl are dinainte fără a putea stârni o simțire din el. Mult mai celebră și mai fructuoasă va fi, în schimb, tentativa făcută în *Istorie și conștiință de clasă*, pe baza paginilor căreia se va forma o întreagă generație de marxiști, în special cei care nu erau în totalitate de acord cu ortodoxia sovietică. În această carte, Lukács recuperează eficient atât baza hegeliană a marxismului, pe care curentul economist tindea să o treacă pe plan secundar, cât și o categorie ca aceea a totalității, care va avea importanță în dezbatere. Dacă, pe de o parte, „metoda dialectică a lui Marx“ nu este altceva decât „cea spre care însuși Hegel tindea“[15], pe de alta, „categoria totalității, dominanța

[14] G. Lukács, *Teoria romanului*, trad. it. de G. Raciti, Milano, 2004, p. 55

[15] G. Lukács, *Istorie și conștiință de clasă*, trad. it. de G. Piana, Milano, 1991, p. 24

determinantă și unilaterală a întregului asupra părților, este esența metodei pe care Marx a adoptat-o de la Hegel"[16].

Avem de-a face cu o viziune care încearcă să iasă din *impasul* aparent în care cade marxismul: dacă este adevărat că baza de plecare și de explicare a dinamicii istorice constă în procesul de producție, atunci este imposibil ca fiecare individ în parte, sau suma fiecăruia dintre indivizi, să poată opera conștient schimbări în ea. Răspunsul lui Lukács reclamă conceptul de conștiință de clasă, acel salt calitativ care îi permite clasei revoluționare să se recunoască ca atare. De fapt, categoria totalității își propune și să scoată la lumină interdependența care leagă procesul economic concret și conștiința care se obține în mod necesar din acest proces. Pe scurt, pe această cale se poate revendica pentru lume o oarecare formă de simțire, exact în optica unei perspective de tip revoluționar.

Înainte de a vedea mai amănunțit ce importanță va avea pentru Marcuse, dezbaterea declanșată de *Istorie și conștiință de clasă* a avut un impact cert pentru o bună parte din sociologia epocii; evident, în cea de orientare marxistă, dar nu numai. De exemplu, Karl Mannheim a fost profund marcat de acele pagini. Concluzia la care a ajuns a mers însă într-o direcție foarte îndepărtată de cea pe care o vor împărtăși gânditori ca Marcuse, Adorno și Horkheimer. Dacă marxismul duce la concluzia că fiecare luare de poziție intelectuală derivă din condiția economică și socială în cadrul căreia apare, atunci înseamnă că și marxismul însuși este – paradoxal – o derivație de acest gen. Plecând de aici, Mannheim dezvoltă o teorie socială care se leagă de ideea unei sociologii lipsite de valori normative de fond, pe baza căreia

16 *Idem*, p. 35

se declanșează o critică a ideologiei, ca să spunem așa, o critică a poziției parțiale și orientate.

Preocuparea lui Marcuse, care este animată de o profundă convingere marxistă, este aceea de a nu cădea într-una dintre posibilele distorsiuni. Pe de o parte, deriva lui Mannheim care urmează calea inaugurată de Weber; pe de alta, cea a unui marxism economic excesiv. Tuturor acestora trebuie să le adăugăm și detașarea de social-democrația germană care cuprindea atât groaza față de cum fusese încheiată treaba cu Liga Spartachiștilor[17], cât și groaza față de calea excesiv de blândă luată de partid în urma reformei întreprinse de Bernstein. În acest sens, ceea ce găsește Marcuse în cartea lui Lukács este o versiune de marxism de tip decis antipozitivist, în care realitatea nu este absorbită de țesătura unui raționalism intelectualist care îi mutilează concretitudinea. De aici se naște primul său mare proiect filosofic, animat de încercarea de a pune bazele unei teorii revoluționare care vrea să se integreze și să se stabilească în obiectivitatea istorică și materialistă a marxismului, dar care în același timp știe să-și țină aproape dimensiunea cea mai proprie și privată a existenței umane. La nivelul acesta al biografiei lui Marcuse se simte deja prezența puternică a unui gânditor ca Schiller, căruia același Marcuse îi dedică publicarea în 1925 a unei bibliografii lungi și importante, completată de o scurtă introducere.[18] Schiller, gânditorul educației estetice a omului care voia să unească impulsul natural cu cel liber, arată astfel că acționează în profunzime asupra lui Marcuse, încă de la formare, și o va face și la vârstă matură. Deci se poate înțelege cum se inserează în acest context figura unui gânditor atât de discutat cum este Heidegger. Analiza

17 T. Perlini, *Ce a spus cu adevărat Marcuse*, Roma, 1968, p. 15

18 Poate fi găsită retipărită în H. Marcuse, ed. *Schiller-Bibliographie*, Hildesheim, 1971.

acestuia din urmă are tendințe profund antipozitiviste și privește cu hotărâre la o analitică existențială a ființei umane. Pentru Marcuse, problema marxismului trebuie să fie cea a omului concret, a ființei umane aruncate în lume, care se inserează în istorie cu sarcina de a-și umaniza propria viață. Iată deci că s-au găsit motivațiile acelei categorii a *Heidegger-Marxismus* cu care am deschis capitolul. Nu avem de-a face, în mod banal, cu o corectare a lui Marx cu Heidegger, ar fi o prostie dacă am gândi așa, ci este vorba de a înțelege care sunt liniile de convergență ale modului său obiectiv de a vedea, ce leagă teoria marxistă a revoluției cu un comportament existențial și uman care se recunoaște la autorul lucrării *Ființă și timp*.

Existență și revoluție

Toate lucrurile pe care le-am spus până acum capătă substanță într-un grup de texte pe care Marcuse le-a scris între anii 1929–1932, în care proiectul său filosofic despre o teorie revoluționară concretă începe să se înfiripeze. Vom lua în considerare trei, cu titluri ilustrative, anume *Despre filosofia concretă* (1929), *Marxism transcendental* (1930) și *Surse noi pentru fundamentarea materialismului istoric* (1932). S-au ales aceste texte pentru că traducerea italiană îl poate ajuta pe cititorul care ar vrea să aprofundeze singur, dar și pentru claritatea cu care autorul își expune tezele fundamentale. Ne aflăm încă în perioada care precedă adeziunea lui Marcuse la grupul care va alcătui ulterior Școala de la Frankfurt și în care tânărul studios colaborează cu revista *Die Gesellschaft* (*Societatea*), periodic teoretic legat cu fir dublu de mediile social-democratice germane. Alături de aceste texte pe care le-am selecționat, s-ar putea menționa și *Contribuții la fenomenologia*

materialismului istoric, din 1928, la care trimite nu doar o dată însuși Marcuse în eseurile despre care vorbim acum, drept mărturie a unei anumite continuități de perspectivă.

Eseul *Despre filosofia concretă* este cel în care se vede mai clar amprenta heideggeriană la Marcuse. În fața unui titlu încadrat în problematicile marxiste, deci acelea ale unei gândiri filosofice care vrea să fie și să se definească drept concretă, eseul începe imediat cu o serie de declarații care folosesc atât lexicul ontologic, cât și cel fenomenologic. De fapt, se înțelege că „existența umană, în toate felurile ei, este dominată de problema sensului său", făcând aluzie tocmai la tematicile weberiene. În acest mod, gândirea filosofică trebuie mai întâi să abordeze ceea ce, în ochii lui Marcuse, sunt „de ce-urile" sale, respectiv întrebările potrivit cărora se orientează lumea. Numai în felul acesta este posibil să se înțeleagă că „orice filosofare autentică și-a găsit sensul în ea însăși și l-a înțeles în ea însăși" și, de aceea, „sensul filosofării poate fi determinat până acum ca revelație a adevărului"[19]. Lexicul heideggerian apare, în aceste pasaje, nu atât în referirea la condiția existențială, care în termeni generici poate fi regăsită, de exemplu, și în insistența lui Dilthey sau a lui Simmel cu privire la viață, cât, mai curând, în trimiterea la discursul despre autenticitate, despre rădăcina heideggeriană asupra căreia va polemiza foarte aspru Adorno în micul volum mai sus citat, *Jargonul autenticității.*

Astfel, tema autenticității se dezvoltă la Marcuse datorită acestui recurs la existența umană care ar fi, din reflex, condiția pentru care e posibil să se conceapă un lucru ca adevăr. Adevărul se definește în raport cu validitatea sa specifică și validitatea unui lucru este dată exclusiv de relația acestuia cu aspectul uman al

[19] H. Marcuse, *Despre filosofia concretă*, în *Marxism și revoluție*, p. 5

existenței. Ca să înțelegem mai limpede, legile naturale – acele legi care reglează mersul lumii independent de acțiunea omului – sunt legi valide, deci adevărate, numai dacă ființa umană își apropriază existența. Piatra nu cunoaște legea care o face să cadă cu o anumită accelerație, la fel cum planta nu știe nimic despre fotosinteza clorofiliană care îi permite să crească. Faptul că omul și le asumă, în propria-i existență, face aceste legi să fie adevărate, să fie corectă valabilitatea pe care ele o obțin în viața omului. Astfel, de ce-ul filosofării autentice, adică al dezvăluirii adevărului, este indisolubil legat de felul în care omul își apropriază propria existență.

În acest sens, existența umană este încă definită heideggerian ca „Ființă" și raportul său cu adevărul e definit în funcție de capacitatea acestei Ființe umane de a-și cunoaște existența: „Existența Ființei umane este, în fiecare clipă, o atitudine față de lume: acțiune și reacție"[20]. Sensul aproprierii adevărului de vădește deci ca o posibilitate de a exista cu adevărat, deci de a exista orientându-se în lume. Se vede în aceste fragmente încercarea de a reacționa la acea dezorientare, la acea dezvrăjire, la acea pierdere de sens a lumii care era descrisă întâi de Weber și apoi de Lukács. Cu o abordare care inițial poate surprinde, Paolo Chiarini vorbește tocmai despre opera lui Heidegger ca apărută în sânul anxietății expresionismului german, reprezentând o reacție filosofică mai întârziată la ceea ce literatura și artele vizuale începuseră să înregistreze aproape cu două decenii înainte[21]; cu privire la acest lucru, s-a spus că „nu există reflecție filosofică în *Ființă și timp* care să nu fi fost gândită deja înainte în formă poetică în

20 *Idem*, p. 7

21 P. Chiarini, *Expresionismul german*, Scurelle, 2011, p. 24

expresionism“[22]. Ideea că ființa umană este aruncată în existență și că, în lumina acestui gest, trebuie să se garanteze un sens propriei acțiuni mundane transformă aceste idei într-o retraducere filosofică a experienței pe care avangarda expresionistă o avusese deja. Se poate adăuga și că tocmai expresionismul german s-a mișcat constant pe culmea unei decizii politice profunde care uneori l-a făcut să încline spre o sinceră simpatie revoluționară și uneori spre o inspirație mistică și religioasă, comportament pe care Mittner îl descrie cu formula activismului veleitar și a infantilismului[23].

Tot în stil, ca să spunem așa, expresionist, filosofia lui Heidegger a putut prinde rădăcini atât în conștiincioasa poziționare marxistă a lui Marcuse, cât și în canalele cele mai obscure ale gândirii germane, pentru care sensul lumii ce trebuia căutat a ajuns curând să fie identificat prin acel „Boden“ („sol“) în care și-au găsit teren propice nu numai simbolismul decadent al unui Jünger, ci și revendicarea unei purități a rasei la național-socialiști care a pus paie pe foc.

Pe baza acestor reflecții se întreabă deci Marcuse: „Oare nu este o necesitate filosofică aceea de a începe reconsiderând filosofia ca plecând de la existența umană concretă și întrebând-o despre aceasta?“[24] Plecând de la astfel de declarații care denunță înfățișarea heideggeriană a lui Marcuse, se trece imediat pe celălalt versant al gândirii sale. Omul s-a aruncat în lume, s-a scufundat într-o realitate care îi apare dinainte aparent lipsită de sens și pe care el trebuie să și-o însușească pentru a o face autentică, dar această realitate este una bine determinată: „orice individ“,

---

22 *Idem*, T. Anz, *Literatur der Existenz*, Stuttgart, 1977, p. 7

23 L. Mittner, *Expresionismul*, Roma–Bari , 1965, pp. 89 urm.

24 H. Marcuse, *Despre filosofia concretă*, p. 8

scrie, „este cedat la naștere situației sale istorice, care îi indică posibilitatea existenței sale“; această condiție nu trebuie înțeleasă drept ceva ce i se întâmplă accidental, pur și simplu faptic, ci trebuie concepută ca „destin specific al Ființei“ omului.[25] Astfel, începe să se zărească scurtătura prin care Marcuse încearcă să apropie existențialismul heideggerian de marxism. Este vorba despre necesitatea, văzută clar în aceste pagini, a existenței unei istoricizări a fenomenologiei lui Husserl, căreia Marcuse îi recunoaște un foarte mare merit. Îngrijorarea sa, și se va vedea mai bine în continuare, este ca marxismul să nu recadă în tendința științelor sociologice a-valorice de a se crede în afara istoriei. În schimb, Marcuse revendică tocmai centralitatea acelui destin istoric în care este cufundată existența umană.

„Istoricitatea constitutivă a Ființei“, încheie Marcuse, „trebuie să capete o importanță fundamentală și cu scopul unui unei poziționări și al unui studiu metodic al «științelor sociale»“, vizând astfel dezbaterea la care lua parte Mannheim. Filosofia nu se poate referi „fals la modelul științelor naturale“, care, din punct de vedere structural, sunt gândite ca istorice; trebuie să fie din start o disciplină istorică. De aceea, o bună parte din lucrările lui Weber ar trebui modificate ținând cont de această conștiință, deși trebuie luați în considerare pașii mari făcuți înainte, iar acest lucru este recunoscut expres, mulțumită unor texte ca *Etica protestantă* în deceniile anterioare.[26] Această înțelegere istorică a realității efective în cadrul căreia latura existențială a omului a scăzut poate fi obținută, crede Marcuse, numai dacă este izolată o anume unitate de fond care ține legate diferitele componente ale societății. Acesta este, mai exact, punctul în care el se

[25] *Idem*, p. 9
[26] *Idem*, p. 9

separă de analitica existențială a lui Heidegger și în care se duce spre concepția marxistă. Despre diferențele între diversele concretizări ale Ființei umane (fie ele individuale, de clasă, de națiuni sau de popoare) s-a spus:

> Există întotdeauna diferențe în unitatea care le întemeiază, poziții și dezvoltări diferite în interiorul aceleiași realități economice și sociale. Și numai în domeniul în care se extinde structura omogenă a acestei realități economico-sociale se poate vorbi de situație omogenă, unitară.[27]

Cu alte cuvinte, posibilitatea de a avea în fața ochilor o unitate omogenă și istorică în lumina căreia să fie evaluată existența ființei umane ca formațiune particulară a sa este dată de evaluarea structurilor economice care o determină: anume cele ale capitalismului avansat. Indivizii unei epoci, națiunile, popoarele și clasele sunt unificate numai de faptul fundamental că se află în aceeași situație istorică. Situația, semnificația, felul în care Ființa omenească trebuie să fie interpretată corespund cu inserarea sa în cadrul condiției istorice a capitalismului avansat, iar acesta corespunde cu destinul său, fiindcă „a creat o putere bazată pe relațiile între persoane și mai presus de acestea și care, odată produsă, și-a supus sieși, prin forță, toate formele și valorile persoanei și ale comunității“[28].

Legile care reglează viața oamenilor sunt legi străine; cele care îi închid în lume sunt colivii din oțel. Însă asta nu înseamnă că trebuie să se extindă la un sens al lumii, sau, mai bine zis, nu înseamnă că, plecând de la aceste premise, nu-i e permis omului

---

[27] *Idem*, p. 14
[28] *Idem*, p. 15

să își însușească propria existență în cadrul condiției istorice, făcând-o în acest fel adevărată. Evident că și de aici vine latura irevocabil marxistă a poziției lui Marcuse: a-ți asuma condiția istorică nu poate să însemne că o lași neschimbată. Fiecare act de înțelegere este din start un act de transformare și a înțelege realitatea socială înseamnă deci să o transformi, fără ca între cele două momente să existe o legătură cauzală mecanică.

Se vede bine cum în aceste discursuri reapare problema din *Istorie și conștiință de clasă*, conform căreia această conștiință a condiției istorice era determinată tocmai de modificarea ei. În această situație, filosofia are sarcina, deloc secundară, de a concretiza cunoașterea despre condiția prezentă. În general, dacă știința poate arăta aspectele crizei capitalismului, problemele sale economice sau juridice, filosofia este singura capabilă să interpreteze autentic, conform sensului acelei realități, despre care am vorbit înainte. Exclusiv filosofia, datorită laturii sale concrete, este aptă să-și însușească adevărul istoric și să o facă pasibilă de transformare; spune Marcuse:

> Sarcina impusă cercetării filosofice este tocmai aceea de a considera din nou Ființa din când în când prezentă, ca să vadă care sunt *posibilitățile de a-și însuși adevărul.* Dacă această ființă se află într-o situație a cărei structură istorică [...] o împiedică să își însușească aceste adevăruri, atunci filosofia are sarcina de a examina Ființa aflată în această situație și de a încerca să „o aducă la adevăr“ plecând chiar de la ea.[29]

Nu cunoașterea definește existența ființei umane, ci o poate face numai acel destin care reprezintă realitatea istorică în care

[29] *Idem*, p. 17

aceasta este încadrată; cunoașterea poate iniția mișcarea prin care Ființa omenească își însușește adevărul în cadrul destinului în care este inserată, însă cunoașterea poate face acest lucru numai dacă se inserează în acel destin istoric. Respectiv, dacă se comportă concret. Marcuse e de părere deci că „această cunoaștere se va împlini și se va realiza într-o schimbare reală", care cheamă în cauză însăși structura existenței istorice și a lumii sale; nu însă „în sensul vag al vreunei influențe a «ideii» despre realitate", într-un mod platonic ingenuu, ci în sensul unei „transformări conștiente a acestei realități cu ajutorul instrumentelor reale furnizate de situație"[30].

De aceea, filosofia trebuie să desfășoare o activitate care întotdeauna și oricum este publică, adică se adresează lumii și se interesează de lume. Nu se poate vorbi despre o filosofie privată, tocmai în virtutea acelui caracter de apropriere a adevărului care este întotdeauna impus unei filosofări autentice. Adevărul este tocmai adevărul tuturor și la fel este și însușirea acestuia. Nu are niciun sens să vorbim despre o existență singulară și individuală, întrucât acolo se explică situația istorică unitară și integrală care implică întreaga societate. Și tocmai în acest caracter public al filosofiei a eșuat proiectul lui Kirkegaard, prin tendința lui de a concepe existența drept un lucru privat. Filosofia, când se întreabă cine trebuie să fie subiectul acestei acțiuni în lume, un subiect care impune trecerea la practica transformatoare a condiției de viață, recunoaște că nu se poate referi la un individ unic. Nu subiectul unic, deoarece adevărul ființei umane este întotdeauna o „ființă-împreună-cu-altele"[31]. Nici măcar nu constă într-un subiect abstract așa cum gândea idealismul, într-un „da"

---

30 *Idem*, p. 21

31 *Idem*, p. 24

impersonal. Subiectul este societatea în toată complexitatea ei, în totalitatea ei:

> Societatea nu este nici un subiect care există alături de individ, nici suma indivizilor, ci (mai concret) societatea este fiecare individ în parte, este modul concret istoric de a exista al fiecăruia. Așadar, exact când filosofia vrea să se ocupe cu adevărat și serios de individ, ea nu are dreptul să ignore lumea în care i se realizează existența.[32]

Concluzia lui Marcuse este că evaluarea Ființei umane în cadrul epocii lui, respectiv în capitalismul avansat, exclude categoric ca ființa umană să poată fi revoluționată plecând de la individ. Reificarea, abstractizarea, alienarea inerente vieții omului în perioada capitalistă exclud posibilitatea ca ființa socială să poată exista autentic ca individ singular. Acesta există numai în cadrul societății și de aceea societatea în întregul ei este cea care trebuie revoluționată dacă se intenționează ca omul să-și aproprieze adevărul. Astfel, a-și însuși adevărul înseamnă a-și însuși propria viață, a face în așa fel încât destinul care pare că se opune omului ca o a doua natură să se transforme, în schimb, în libertatea acestuia. De aceea, analitica existențială a lui Heidegger poate da glas exigenței revoluționare a marxismului, exact în măsura în care se ocupă de individ și de existența acestuia, mereu într-un context colectiv.

Subiectul pe care îl are în minte Marcuse, cel care nu poate fi nici individual, nici abstract și nici impersonal - și acum acest lucru devine ușor de înțeles -, este același subiect pe care

---

32 *Idem*, p. 25

îl analizase Marx. Subiectul social universal, subiectul colectiv, acel subiect care nu are interese deosebite în păstrarea existentului, pentru că interesele sale coincid cu cele ale societății însăși; într-un cuvânt: proletariatul. Proletariatului îi este delegată posibilitatea de a-și însuși adevărul uman și de a construi o societate autentică. Aceste discursuri ale lui Marcuse nu sunt izolate, își găsesc o anume corespondență, în acei ani, cu forma existențialistă a marxismului care s-a dezvoltat mai cu seamă în Franța. Dacă ne gândim la un autor ca Alexandre Kojève, care va ține în anii 1930 lecții celebre despre *Fenomenologia* lui Hegel, putem avea o demonstrație[33], sau ne putem referi și mai eficient la încercări probabil mai reușite, ca aceea ulterioară a lui Sartre[34].

Al doilea dintre eseurile menționate, scris în anul următor, s-a înfiripat datorită evidentelor îngrijorări ale lui Marcuse cu privire la soarta dezbaterii marxiste în sens strict. Apărut în paginile revistei *Die Gesellschaft,* se concentrează pe statutul gândirii lui Marx în raport cu cele mai recente interpretări ale sale. Lucrarea intitulată *Marxism transcendental* se prezintă ca o critică punctuală și ascuțită la adresa unui exponent celebru al social-democrației germane de orientare marxistă, Max Adler. Începând cu 1904 până când este scris textul, Adler publicase o serie de eseuri axate pe statutul marxismului ca știință filosofică. Perspectiva lui privea posibilitatea de a oferi marxismului o bază logică și gnoseologică, în așa fel încât să îi înlesnească acceptarea în cadrul academiei germane, care era, din punct de vedere istoric, mai curând refractară la a primi autori orientați spre socialism radical sau ortodox.

---

33 A. Kojève, *Introducere în literatura lui Hegel*, trad. it. de G. Frigo, Milano, 1996

34 Pentru evaluarea existențialismului marxist al lui Marcuse în raport cu ambianța franceză: G.E. Rusconi, *Teoria critică a societății*, Bologna, 1970, p. 281

Ținând cont de situația sociologiei în Germania, care, după cum am văzut, era dominată de curente cu precădere neokantianiste, Adler era convins că o asemenea fundamentare științifică a marxismului ar putea, dacă ar trebui, să treacă exact prin teoria lui Kant. Proiectul său își propunea deci să eviscereze premisele transcendentale ale materialismului istoric și, astfel, să readucă lectura societății în cadrul unei dezbateri înfloritoare care să-i fi dat măsura fecundității interpretative. La fel cum Kant cercetase condițiile de posibilitate a cunoașterii (respectiv condițiile transcendentale), Adler intenționa să introducă marxismul într-un cadru de legalitate gnoseologică menit să-l prezinte, în toată regula, ca știință. Astfel apar eseurile *Cauzalitate și teleologie în disputa despre știință* (1904), *Sociologicul în critica kantiană a cunoașterii* (1924) și *Kant și marxismul* (1925)[35].

Problemele pe care i le creează lui Marcuse această tentativă a lui Alder la începutul anilor 1930 nu sunt deloc trecătoare[36]. Ideea unui marxism transcendental pune în discuție multe dintre noțiunile de bază ale gândirii lui Marx. La urma urmelor, avem de-a face cu a gândi materialismul istoric nu în lumina categoriilor concrete ale producției și ale existenței reale, așa cum voia Marcuse, ci în funcție de condițiile sale de posibilități abstracte. Se reînnoiesc astfel îngrijorările lui Marcuse privitor la o lectură a marxismului în cheie subiectivă, nu obiectivă, adică în funcție de acel „da" impersonal care fusese atât de aspru criticat în eseul publicat cu un an înainte. Prin urmare, pentru modul său de a vedea lucrurile, perspectiva lui Alder riscă să alinieze

---

35 M. Adler, *Causalita e teologia nella disputa sullla scienza*, trad. it. De R. Racinaro, Bari, 1976.

36 Pentru o încadrare a lui Adler în panorama marxismului din acei ani și pentru o evaluare a disputei sale cu Marcuse: M. D'Abbiero, *Pentru o teorie a subiectului: marxism și psihanaliză*, Napoli, 1984, p. 18–25 și, respectiv, 89–90.

marxismul la tendințele științifice ale sociologiei neokantiene, în sens larg burghez, care uită condițiile concrete ale vieții omului în virtutea unei presupuse purități științifice. După cum s-a arătat, criticile lui Marcuse au capacitatea să-și atingă bine ținta, deși sunt lipsite de o contrapropunere valabilă, privilegiind *pars destruens* în detrimentul discursului constructiv.[37]

În opinia lui Marcuse, filosofia trebuie considerată „o formă istorică foarte reală" și marxismul trebuie să-și însușească această perspectivă dacă vrea să rămână o „teorie a revoluției proletare"[38]. În sensul acesta, proiectul lui Adler, care gândește kantianismul ca fiind singurul început posibil al unei filosofii a cunoașterii sociale, îndreaptă filosofia pe direcția unei fundamentări conceptuale și intelectuale abstracte, nu în vederea concretizării istorice care am văzut că era atât de importantă pentru Marcuse. Însă aici nu ne interesează să urmărim pas cu pas argumentația lui Marcuse, care ne-ar putea face să ne adâncim în paginile lui Kant, cât să înțelegem spiritul general. Elaborarea transcendentalului kantian demonstrează un fundament neadecvat pentru o filosofie istorică, din moment ce impulsul său privește în direcția condițiilor de posibilitate a obiectelor cunoașterii subiective, dezinteresându-se de concretețea lor, centrală în schimb pentru o filosofie marxistă, care nu-și poate permite să gândească nici obiectele, nici cunoașterea ca aflate în afara istoriei. La Kant, cunoașterea se bazează exclusiv pe subiect și accesul la obiectivitatea reală este astfel oprit. De fapt, „metoda transcendentală se adresează unui câmp de obiecte care are o natură complet diferită de realitatea care există și se petrece în

---

37 G.E. Rusconi, *Introducere*, p. XII

38 H. Marcuse, *Marxism transcendental*, în *Marxism și revoluție*, p. 33

spațiu și timp“[39]. Pentru o filosofie concretă, și aici se observă influența fenomenologiei lui Husserl, obiectele sunt obiecte trăite, nu pur și simplu cunoscute, așa cum, în schimb, dorește radicalizarea filosofiei lui Kant căreia i se adresează Marcuse. Obiectul care are de-a face cu practica umană este un obiect transformat de om și, deci, făcut din punct de vedere istoric.

La polul opus, Adler se confruntă cu o „serie de interpretări greșite“, de vreme ce confundă conștiința generală în care, potrivit lui Kant, au loc condițiile de posibilitate a cunoașterii cu o conștiință generală care să fie socială și istorică; în schimb, după părerea lui Marcuse, filosofia transcendentală „nu vrea să afirme nimic despre realitate“, acesta fiind însă un obiectiv necesar al materialismului[40]. De aceea, filosofia transcendentală este incapabilă să fundamenteze știința socială, deoarece metoda sa se bazează pe o excludere programatică a realității concrete, care este singura bază posibilă a experienței sociale. În această privință, Kant ar fi reușit să surprindă ceva din realitatea istorică numai în acele scrieri în care renunță tocmai la metoda transcendentală pentru a se ocupa de lume.

Adevărata grijă a lui Marcuse în acest eseu este însă legată de acea unitate de cunoaștere și realitate pe care, din punctul lui de vedere, marxismul reușise să o atingă, sau cel puțin să o enunțe. Potrivit acestei perspective, Adler ar ajunge din nou la separație, respectiv la acel viciu care concepe metoda cognitivă ca pe un lucru indiferent față de obiect. Însăși ideea unui marxism transcendental corespunde încercării de a înțelege gândirea ca desprinsă de obiectul cunoașterii. Însă obiectul cunoașterii marxiste este ființa umană concretă, la rândul ei cufundată în propria condiție

39 *Idem*, p. 40
40 *Idem*, p. 46–47

istorică și deci un lucru care nu poate fi în niciun caz separat de cunoaștere. Ceea ce riscă să explodeze în teza lui Adler, exprimându-ne explicit, este unitatea dintre teorie și practică, unitate care este centrală pentru orice interpretare marxistă:

> Marx nu se ocupă câtuși de puțin de *a priori*-ul teoriei sociale, de legile „formale" ale evenimentelor sociale. Dacă se presupune acest punct de plecare, nu e posibil să se ajungă la acea practică radicală care vizează să transforme realitatea. Metoda dialectică a marxismului datează dinainte de diferența dintre formă și materie, dintre a exista și a trebui să existe.[41]

Urmărind aceste indicații, este interesant să menționăm eseul apărut doi ani mai târziu și intitulat *Surse noi pentru fundamentarea materialismului istoric*. În 1932 apăruse al treilea volum al ediției operelor lui Marx, cunoscut sub acronimul *MEGA* (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*) în care se publica pentru prima oară o scriere de tinerețe a lui Marx: *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*. După cum amintește Norberto Bobbio, aceste manuscrise „stau mărturie că de-acum s-a încheiat perioada de maturizare și a început cea a maturității" lui Marx[42]. Publicarea manuscriselor a generat o oarecare dezbatere, deoarece permiteau să se reinterpreteze liniile generice ale gândirii marxiste. Imediat, Marcuse se arată foarte receptiv la acest gen de probleme și o face printr-o serie de motivații teoretice ale căror premise fuseseră deja oferite de celelalte două eseuri.

41 *Idem*, p. 58

42 N. Bobbio, *Prefață*, în K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, trad. it. de N. Bobbio, Torino, 2004, p. XV

În mediul marxist, alături de tentativele legitimante și gnoseologice ale lui Adler, se asista și la o puternică tendință economistă. Părea de fapt că gândirea lui Marx mersese treptat în direcția unei subevaluări, ba chiar a unei eliminări, a aportului filosofic la teoria revoluționară. Din gândirea lui Marx rămâneau, cel puțin începând cu scrierile din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, texte cum ar fi *Pentru critica economiei politice*, o teorie economică a raportului dintre capital și muncă, al cărei obiectiv ar fi fost diagnosticarea preventivă a revoluției pe baza crizelor ciclice ale economiei de piață. Această concepție, care luase avânt atât în mediul strict sovietic, cât și în general în mediul Internaționalei a III-a (Internaționala Comunistă), tindea să conceapă progresul istoric care ar fi trebuit să ducă la revoluție ca pe un proces de tip mecanic: anumite condiții economice obiective sunt urmate de anumite consecințe ce favorizează apariția revoluției. Din această perspectivă, filosofia, în cadrul marxismului, ar trebui să urmeze în linii mai soarta politicii, ceea ce înseamnă să fie înțeleasă ca un epifenomen al condițiilor economice și materiale. Dacă statul modern, cu evenimentele sale politice, este pur și simplu „comitetul de afaceri al burgheziei“[43], același lucru se poate spune și despre acea conștiință teoretică ce răspunde la numele de filosofie.

Conform celor spuse anterior, aceasta evident nu putea fi perspectiva lui Marcuse, care vedea în filosofie acea activitate capabilă să facă subiectul revoluționar – proletariatul – să fie conștient de propria menire istorică. Mai mult, centrală este aici învățătura lui Lukács din *Istorie și conștiință de clasă*, a cărei elaborare a categoriilor întregului și, respectiv, a conștiinței avea nevoie de

[43] K. Marx - F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în *Opere complete*, vol. 6, trad. it. de P. Togliatti, Roma, 1973, p. 464

o mediere la care nu se putea renunța din partea gândirii filosofice. Și tocmai în *Manuscrisele din 1944* ale lui Marx se putea găsi o demonstrație a coerenței acestui gen de lectură. Vorbim despre o serie de scrieri fragmentare în care Marx se desprinde atât de stânga hegeliană în întregul ei, cât și în particular de Feuerbach în drumul lui spre propria concepție matură. Deseori *Manuscrisele* sunt etichetate ca fază a unui marxism de tip umanist, care se deosebește astfel de materialismul istoric propriu-zis, a cărui înființare datează din anii 1846-1848, având drept busole *Problema evreiască*, *Ideologia germană* și *Manifestul*.[44] În *Manuscrise* se pot găsi considerații despre munca înstrăinată care îl privesc pe muncitor în condiția sa concretă și, în sens larg, existențială. De exemplu, Marx scrie: „Să considerăm mai îndeaproape *obiectivarea*, producția muncitorului, și în aceasta înstrăinarea, *pierderea* obiectului, a produsului său“[45].

În aceste scrieri a căror publicare considera că „este destinată să devină un eveniment decisiv în istoria cercetării marxiste“[46], pe Marcuse îl interesează tocmai acest subtext filosofic, care se prezintă ca unică posibilă fundamentare a criticii economice. Pe lângă aceasta, s-ar observa și o mare datorie față de teoria hegeliană. Deci, am avea de-a face cu o depășire a lui Hegel chiar cu ajutorul instrumentelor acestuia, nu cu o critică sterilă a filosofului *Fenomenologiei spiritului*. Între filosofie și economie se instaurează, așadar, o relație care nu vizează depășirea uneia prin

[44] Despre umanismul marxist din manuscrise se face trimitere, în general, la volumul E. Fromm (ed.), *Umanism socialist*, trad. it. de S. Cascio Abbrescia, Bari, 1971; despre toate, eseul lui M. Prucha, *Marxism și problemele existențiale ale omului*, în special pp. 184–186.

[45] K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1848*, p. 69

[46] H. Marcuse, *Surse noi pentru fundamentarea materialismului istoric*, în *Marxism și revoluție*, p. 63

intermediul celeilalte, ci, mai curând, fondarea filosofică a criticii economiei:

> Pentru a da într-un fel o idee despre acest raport, putem spune (exprimându-ne abrupt și informal) că această critică revoluționară a economiei politice are în sine o bază filosofică, așa cum, pe de altă parte, și filosofia care o fundamentează poartă în ea practica revoluționară. În sine, teoria are caracter practic.[47]

Însuși conceptul de muncă alienată, care formează prima bază concretă a criticii marxiste a economiei, are o origine explicit filosofică. În acest context, „alienare“ înseamnă „înstrăinare de esența a ceea ce este uman“; dar pentru un diagnostic de acest gen este necesar să ai o noțiune a conceptului de alienare, care a apărut tocmai din speculația filosofică. Deja considerarea muncii ca esență a omului îi îndreaptă prin aceasta pașii spre interiorul filosofiei. Nu e nevoie să pătrundem mai adânc în analiza punctuală pe care o face Marcuse textului marxist. Trebuie să ținem cont că avem de-a face cu manuscrise abia publicate și Marcuse, uneori, dă impresia că gândește cu glas tare la temele pe care le elabora în acel moment. Eseul despre *Manuscrise* rămâne însă relevant pentru că reușește să stabilească o altă paletă a intereselor marxiste ale lui Marcuse, exact cea legată de sarcina filosofiei. Filosofie care, după cum s-a spus, nu poate renunța la propriile interese fondatoare față de practica revoluționară și de critica economiei.

---

47 *Idem*, p. 65

Conform tuturor celor văzute, Marcuse se prezintă ca un exponent marcant și semnificativ al acelei forme particulare de marxism care începuse să apară în a doua jumătate a Republicii de la Weimar. Este vorba despre un marxism critic, nu dogmatic, atent la dimensiunea existenței individuale. Nu întâmplător, curând se va integra în acea generație care apoi va alcătui Școala de la Frankfurt. Însă trebuie să subliniem și specificul lui Marcuse. A fost singurul marxist de la Frankfurt care i-a fost elev lui Heidegger, iar acest aspect a lăsat urme adânci și în gândirea sa ulterioară. Atenția pentru dimensiunea existențială și estetică poate fi un exemplu, dar și concepția particularizată a istoriei pe care o desfășura în dialog cu Hegel va avea un rol important.

Ontologie și istorie

Până aici am examinat în amănunt parabola marxistă a tânărului Marcuse. Însă, cum am spus, formarea sa a urmărit linia dublă a învățăturii heideggeriene. În 1932, în același an în care scrie eseul despre *Manuscrisele* lui Marx, Marcuse publică volumul *Ontologia lui Hegel și fondarea unei teorii a istoricității*. Este o carte extrem de complexă, care nu se citește ușor și în care iese la lumină proeminent partea mai marcat ontologică și metafizică a gândirii sale. Așa cum scrie Mario Dal Pra în *Prezentarea* făcută volumului lui Marcuse, *Ontologia lui Hegel* expune, într-un anumit fel, suma gândirii marcusiene între anii 1928–1932, în special în funcție de acea idee potrivit căreia gândirea lui Heidegger ar reprezenta „o «transpunere metafizică» a problematicii

sociopolitice a lui Lukács"[48]. Așadar, ne aflăm dinaintea reacției între ideea unei filosofii practico-revoluționare și proiectul de fondare a istoriei în lumina categoriei specific ontologice a istoricității, totul în numele acelui Hegel pe care o bună parte dintre marxiștii din acei ani voiau să-l scoată din dezbatere.

Cartea lui Marcuse își găsește însă rațiunile originare în cadrul unei alte dezbateri care nu privește în mod special problemele marxismului. La începutul secolului, filosoful Wilhelm Dilthey, unul dintre cei mai importanți exponenți ai istorismului german, îl însărcinase pe elevul său Hermann Nohl să pregătească o ediție cu acel ansamblu de scrieri fragmentare care datau din prima perioadă de formare a lui Hegel. Rezultatul va fi volumul intitulat *Scrieri teologice de tinerețe*, publicat în 1907 la Tübingen. În 1921, același Dilthey publică un volum despre tânărul Hegel, în care se propune o imagine a filosofului îndepărtată de cea tradițională, care îl prezenta ca pe autorul rigid al sistemului enciclopedic[49]. Ideea era să se găsească în tinerețea lui Hegel un nucleu de reflecție romantic, poate chiar iraționalist, în care patrona categoria flexibilă și maleabilă a vieții, nu conceptul rigid și pur al spiritului. Ecouri ale acestei încercări de a-l reinterpreta au ajuns și în Italia, mulțumită cărții *Hegel romantic și mistic* din 1928 a lui Galvano Della Volpe.[50] Potrivit acestei interpretări noi, formarea hegeliană s-ar fi făcut nu printr-o lectură sistematică și integrală a realului, ci în lumina unei noțiuni despre viață care pleacă de la probleme mai concrete ale existenței umane. În acest sens, fără a insista prea mult, maturitatea lui Hegel ar fi fost mai

---

48 M. Dal Pra, *Prezentare*, în H. Marcuse, *Ontologia lui Hegel și fondarea unei teorii a istoriei*, trad. it. de E. Arnaud, Florența, 1969, p. XI

49 W. Dilthey, *Istoria tinereții lui Hegel*, trad. it. de G. Cavallo Guzzo și A. Giugliano, Napoli, 1986

50 G. Della Volpe, *Hegel romantic și mistic*, Florența, 1928

curând o trădare a idealurilor de tinerețe decât o împlinire reală a acestora.

Cartea lui Marcuse se încadrează exact pe această linie. Este interesant de observat că în paginile periodicului Institutului de Cercetări Sociale din Frankfurt, la care Marcuse încă nu adera, apare încă din 1932 o recenzie semnată de Adorno tocmai despre această carte. Trebuie spus că recenzia nu este întru totul elogioasă, chiar dacă Adorno recunoaște meritele lui Marcuse. Îl lasă perplex raportul pe care autorul îl are cu Heidegger. Pe de o parte, Adorno crede că heideggerianismul de școală ar fi deja mult depășit de Marcuse, care însă rămâne legat de stilemele propriului maestru: „Marcuse pare să se îndepărteze vădit de ideea doctrinară publică a lui Heidegger, pe care, cu toate acestea, o susține cu severitatea elevului“[51]. În acest caz, critica lui Adorno într-un fel nimerește bine. Din moment ce fenomenologia lui Heidegger trebuie considerată baza ontologică a marxismului, iată că pretenția metafizică a lui Heidegger riscă să fie măturată de abordarea materialistă și concretă. Nu întâmplător, în această carte, atenția se îndreaptă mai mult spre Hegel decât spre Marx.

Încercarea se face în direct și explicit contact cu scrierile lui Dilthey și cu evaluarea pe care o face acesta conceptului de viață în definirea istoricității. Lui Marcuse i se părea că marxismul avea nevoie fix de o bază de tip ontologic, fără de care risca în fiecare clipă să recadă în acele distorsiuni pe care el le reproșa economiștilor și lui Adler. Înainte de a începe o adevărată practică revoluționară a istoriei, era necesar ca istoria însăși să fie înțeleasă și fundamentată prin intermediul unei categorii filosofice care să-i

[51] Th.W. Adorno, *Herbert Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, în Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1, hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a. M., 2003, p. 204

garanteze un teren solid. Viața demonstrează astfel că este un concept a cărui derivație atât naturală, cât și spirituală permite să rămână legate cele două ramuri ale problemei. De fapt, viața, da, este un lucru care are de-a face cu ființa omenească și cu specificitatea sa spirituală, însă este și acel element care o poziționează în raport cu natura, animată și ea în sens vitalist. Viața reprezintă însă latura organică a naturii, adică acel moment al vieții naturale în care părțile sunt corelate numai mulțumită faptului că se află în unitate cu întregul. Prin urmare, organismul oferă explicit modelul pentru explicarea trăirii sociale (de aceea, să ne reamintim, este centrală categoria întregului apărută în *Istorie și conștiință de clasă*), racordând totodată ce este uman și ce este natural. Ființa umană, existența ei în lume, este astfel interpretată prin schema vieții.

Specificul cărții lui Marcuse trece însă dincolo de referirea generică la Hegel. De fapt, nu e prima oară când se încearcă să se extragă din filosofia hegeliană o teorie completă a istoriei, însă e probabil ca acesta să fie cel mai eclatant caz în care tentativa nu se adresează celor mai evidente *Lecții despre filosofia istoriei*, ci *Științei logicii*. Aici se remarcă felul în care Marcuse vrea să abordeze direct aspectele de bază ale filosofiei lui Hegel, căutând ideea istoriei în acea disciplină logică și speculativă de care s-ar părea că se desprinde. Urmând această cale, autorul pune în lumină toate tensiunile și ambiguitățile care au marcat construirea filosofică a gândirii lui Hegel. Meritul său inegalabil este faptul că a indicat un soi de duplicitate, sau de ambiguitate, în cadrul filosofiei hegeliene. Pe de o parte, gândirea lui Hegel ia avânt tocmai datorită categoriei vieții ca bază a mișcării, așa că aceeași logică dialectică și-ar regăsi necesara echivalență dinamică într-o idee a istoriei exemplificată de dezvoltarea vitală; în schimb, pe de altă parte, ar exista o tendință de rezolvare a vieții printr-o

noțiune atotcuprinzătoare a spiritului, a cărei fixitate definitivă mutilează latura dinamică a vieții. Dacă ne uităm bine, avem de-a face cu vechea dilemă a gândirii lui Hegel, constant împărțită între un impuls negativ, vital și critic, și un rezultat sistematic, apodictic și absolut.

După cum s-a spus, „într-un anume sens, îl corectăm pe Dilthey cu Hegel, iar pe Hegel cu Dilthey", dând unuia acea bază ontologică de care este lipsit și oferind celuilalt o conștientizare a originii vitale a propriei gândiri[52]. Ceea ce vede Marcuse la Hegel nu e un fel de știință împlinită, ci o formă de orientare concretă a existenței umane în lume: „Nu e vorba despre istorie ca știință sau ca obiect al unei științe, ci despre istorie ca mod de existență"[53]. Ni se pare deci corect să afirmăm că Marcuse se apropie de Hegel folosind noțiunile lui Heidegger[54], ținând însă mereu cont și de mișcarea opusă, cea subliniată de Adorno, așa că Marcuse, mulțumită lui Hegel, s-ar pregăti să părăsească chestiunile strict heideggeriene.

Cu *Ontologia lui Hegel*, putem spune că Marcuse se îndreaptă spre concluzionarea propriului parcurs de tinerețe, care își propusese să găsească o bază filosofică exigenței revoluționare reliefate de Marx. Așadar, încercarea lui privește o versiune care s-ar putea considera existențialistă a marxismului și care tinde să refuze versiunea sa închisă și dogmatică. O filosofie revoluționară trebuie să se pună în slujba ființei omenești și a nevoilor sale concrete, care nu sunt altceva decât cele care îi determină existența. Răspunsul la pierderea sensului lumii se obține, prin urmare, unificând nevoia ontologică a contopirii filosofice cu necesitarea

52 M. Dal Pra, *Prezentare*, p. XXI
53 H. Marcuse, *Ontologia lui Hegel*, p. 3
54 T. Perlini, *Ce a spus de fapt Marcuse*, p. 8

practică de a revoluționa starea prezentă de lucruri. Însă, după cum vom vedea, lucrurile nu vor fi nicidecum simple. Perioada dintre 1932 și 1933 este cea mai dificilă pentru grupul acela de evrei germani și marxiști care au înființat Școala de la Frankfurt. Din cauza bine-cunoscutelor și tristelor evenimente istorice, au fost siliți să-și găsească adăpost în străinătate, unde pentru Marcuse începe un nou parcurs filosofic, care însă nu este lipsit de afinitățile de fond a ceea ce elaborase în tinerețe.

Statele Unite și teoria revoluției

O nouă raționalitate

Încă din 1968, cu ocazia zilei în care Marcuse împlinea șaptezeci de ani, Jürgen Habermas, care avea să moștenească apoi de la Adorno rolul-cheie în Institutul din Frankfurt, scria că „prima carte a lui Marcuse despre ontologia lui Hegel, apărută în 1932, este aproape necunoscută“[55]. Și afirma că cititorul actual al lui Marcuse ar putea fi uimit de o atât de puternică prezență a lui Heidegger în faza de tinerețe a gândirii sale. Motivul acestei ignoranțe chiar și în anii 1960 se datorează faptului că Marcuse nu a predat mai deloc în Germania. În 1932, anul în care este publicată cartea despre Hegel, profesorul său, Martin Heidegger, se apropie din ce în ce mai mult de pozițiile național-socialismului. Problema raportului dintre Heidegger și nazism este și azi dezbătută pe larg. Rămâne faptul, mai curând de necontestat, că

55 J. Habermas, *Premisă*, p. 6

Heidegger nu a refuzat public regimul hitlerist, iar uneori a apreciat fățiș guvernul german condus de Führer, ca, de exemplu, în discursul din martie 1993 ținut studenților germani într-un ziar universitar din Freiburg[56].

Problema antisemitismului nazist va reveni apoi în corespondența purtată între Marcuse și Heidegger, într-atât încât, într-o scrisoare din 1948, acesta din urmă va fi aspru certat. În esență, Heidegger refuza să recunoască specificitatea Holocaustului nazist comparativ cu acțiunile de război ale soldaților ruși în Germania și ajungea chiar să nege elementul antisemit al exterminării. Lui Heidegger, Marcuse îi răspundea cu o întrebare provocatoare:

> Oare cu această frază dumneavoastră nu vă poziționați în afara dimensiunii în care există încă posibilitatea unui dialog între oameni – în afara *Logos*-ului?[57]

Odată văzute problemele care începeau să apară cu propriul referent universitar, Marcuse s-a hotărât să se apropie de un grup care în acei ani ducea mai departe un proiect legat de o formă critică, nu dogmatică și deschisă, a marxismului: Institutul de Cercetări Sociale din Frankfurt, care era încă din acea vreme condus de Horkheimer. Institutul, care fusese înființat în anii 1920, dar care numai odată cu venirea la conducerea sa a lui Horkheimer capătă acea imagine pe care o are și azi, începuse să publice o serie de eseuri în propria revistă. Pozițiile cele

---

[56] M. Heidegger, „Deutsche Studenten", în *Freiburger Studentenzeitung*, Nr. 1, 3, 1933

[57] H. Marcuse, *Scrisoare către Heidegger. 13 mai 1948*, în *Herbert Marcuse – Martin Heidegger Briefweschsel*, în *Befreiung denken: ein politischer Imperativ*, editat de P.-E. Janse, Offenbach Main, 2000, pp. 139–139

mai hotărât marxiste erau susținute de directorul Horkheimer și de Friedrich Pollock, în vreme ce Adorno - încă neintegrat în institut - se ocupa de sociologie muzicală. Pe lângă aceștia, trebuie amintită munca lui Fromm, psihanalist de școală freudiană, care pregătea un proiect de aplicare a psihanalizei în mediul social, urmând lucrările lui Wilhelm Reich. Ne aflăm în anii imediat următori Marii Crize economice din 1929 și care pentru mulți erau dovada non-sustenabilității sistemului capitalist. De exemplu, un exponent al așa-numitului austro-marxism ca Grossmann, pe atunci aflat la Frankfurt în apropierea Institutului, susținea tocmai teza unei prăbușiri a capitalismului sub greutatea propriei creșteri nesustenabile.[58] Pozițiile marxiștilor de la Institut, cel mai mult cea a lui Pollock, erau incontestabil mai puțin optimiste în această privință. Le era teamă că sistemul avea să conceapă mecanisme de apărare pentru a-și păstra poziția dominantă, chiar cu prețul unor comportamente de tip irațional și schizofrenic. Marcuse era deja orientat spre poziții de acest gen și astfel se explică adeziunea lui la grupul din Frankfurt.

La susținerea acestor poziții se adăugau apoi munca sociologică în domeniu și, în special, o cercetare cantitativă precisă desfășurată de Institut și condusă de Fromm. Așa cum se demonstra în interviurile care aveau ca eșantion funcționari și muncitori care aderaseră la social-democrație, populația vedea cu ochi buni o cotitură autoritară a guvernului german.[59] Când, în 1933, Hitler ajunge cancelar, Horkheimer pregătise deja totul pentru

[58] Pentru o evaluare a acestor probleme în raport cu cei din Frankfurt: G. Bedeschi, *Introducere în școala de la Frankfurt*, Roma–Bari, 1987, pp. 40–44

[59] E. Fromm, *Investigație printre muncitori și funcționari*, în M. Horkheimer (ed.), *Studii despre autoritate și familie*, trad. it. de A. Cinato, A. Solmi, C. Pianciola, Torino, 1974, pp. 230–270

plecare: capitalurile institutului fuseseră mutate la Amsterdam și sediul la Geneva, într-o sucursală în care fusese numit director Marcuse. În anul următor, 1934, aproape toți exponenții Școlii de la Frankfurt se aflau de-acum în Statele Unite, la New York, unde Institutul înființase un sediu nou.

Anii 1932-1934 sunt pentru Marcuse o perioadă destul de frământată. Suferă o pierdere de încredere față de existențialismul heideggerian pe care îl cultivase până atunci, precum și o deziluzie generalizată față de o situație istorică ce începea să se profileze tragic. Începând cu 1933, problemele la care se oprește Marcuse capătă o înfățișare marcată de critică socială. Nu mai este suficient să se anunțe caracterul pur abstract și existențial nociv al capitalismului și, pe lângă asta, pare să nu prea aibă sens și recurgerea la o fundamentare ontologică și existențială a istoriei. Evenimentele politice tind să dezmintă imaginea istoriei ca parcurs progresiv și fondat pe o categorie precum cea a vieții, a cărei dimensiune evolutivă și, în sens larg, optimistă se ciocnește excesiv cu contextul de-acum distorsionat.

Asemenea probleme sunt relevate în unele scrieri din acești ani, în care Marcuse își pune o serie de întrebări care privesc concret societatea. În 1933, de exemplu, în *Zeitschrift für Sozialforschung* (revista Institutului din Frankfurt emigrată în America) apare un articol intitulat *Lupta împotriva liberalismului în concepția totalitară a statului,* în care Marcuse abordează direct tema național-socialismului[60]. Marcuse susține că forma adoptată de statul totalitar al Germaniei din acea epocă nu era decât o concluzie logică și o continuare mai mult sau mai puțin coerentă a dinamicii din cadrul liberalismului care îl precedase. Și pentru

[60] În italiană, în: *H. Marcuse, Cultură și societate. Eseuri de teorie critică 1933–1965*, trad. it. de C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow și F. Cerutti, Torino, 1969, pp. 3–42

a-și corobora teza, face trimitere la scrierile lui Pollock, în care se analizează faptul că acest capitalism nu s-a prăbușit în urma crizei din 1929. Așadar, național-socialismul ar fi una dintre acele strategii de apărare datorită cărora structura economică a capitalismului avansat reușește să supraviețuiască propriilor crize de producție. Încă din aceste scrieri începe să se întrezărească acea mișcare de progres producător de regres, care, mai pe urmă, va ocupa un loc central în cercetările celor de la Frankfurt, ca, de exemplu, în *Dialectica iluminismului* de Adorno și Horkheimer. Și în eseul din anul precedent, *Despre bazele filosofice ale conceptului de muncă în știința economică*, se observă o atenție deosebită dată problemelor economico-sociale concrete.

Cum s-a observat, în acești ani Marcuse continuă să se apropie de Hegel tot în cheie marxistă.[61] Impresia e că treptata deziluzie cu privire la concepția ontologică a lui Heidegger este înlocuită, încet, încet cu o atenție din ce în ce mai decisă acordată filosofiei hegeliene. La Hegel se pot regăsi bazele pentru o teorie a muncii a cărei elaborare în cheie critică este capabilă să lumineze problema alienării societății contemporane. În afară de asta, după cum am văzut, *Manuscrisele* lui Marx din 1944 reflectau tocmai interpretarea hegeliană a acestui domeniu al umanului și, deci, teoria lui Hegel pare să fie promițătoare pentru o elaborare critică a marxismului. În afirmațiile lui Marcuse găsim o prezență vie a discursului lui Hegel, mai ales referitor la concepția omului ca ființă îndreptată spre *praxis*, mulțumită căruia se distanțează de natură elaborând-o în muncă: „Omul poate ajunge la propria ființă doar trecând prin celălalt sine“ și „numai prin muncă, și nu înainte, omul, în calitate de om, devine real, obținându-și

[61] G.E. Rusconi, *Teoria critică a societății*, pp. 314–320

locul determinat în decursul istoriei“[62]. În cuvintele acestea se simte o prezență energică a concepției hegeliene despre muncă. În particular, se face referire la acele pagini din *Fenomenologia spiritului* în care Hegel descrie relația dintre servitor și stăpân tocmai prin categoria de muncă, mulțumită căreia servitorul, modificând lucrul și deci recunoscându-și în el activitatea, se eliberează de stăpân pentru a deveni un individ pe deplin istoric.[63]

În loc de categoria vieții și a echivalentului său ontologic, ca bază a istoriei își face apariția munca înțeleasă ca fiind acea activitate care este singura capabilă să îl facă pe om pe deplin uman. Lucrând, proiectând asupra rezultatului lucrului propria activitate, muncitorul se recunoaște pe sine în cadrul lumii și este în stare să se înțeleagă ca individ istoric.

Este acum acuzat acel existențialism care până cu câțiva ani în urmă forma orizontul filosofic al lui Marcuse. În filosofia lui Heidegger, Marcuse văzuse o alternativă posibilă, pe de o parte, la dominația unui subiect abstract și logic și, pe de alta, la recăderea în iraționalism. Din păcate, toată chestiunea cu Heidegger îi demonstra că acest pericol nu fusese evitat. Heidegger reintră în elogiul politicii populare și existențialismul filosofic se transformă în justificare a iraționalității[64]; la acestea se adaugă funcția de protecție pe care o are totalitarismul politic pentru economia capitalului, figură socială a acelui subiect abstract pe care Marcuse voia să-l critice; prin urmare, se înțeleg bine critica sa și autocritica pozițiilor existențialiste.

---

[62] H. Marcuse, *Despre bazele filosofice ale conceptului de muncă în știința economică*, în *Cultură și societate*, pp. 171–173

[63] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. it. de G. Garelli, Torino, 2008, mai exact, p. 133: „Din contră, munca este dorința ținută în frâu, dispariție ținută în frâu; la urma urmelor, munca este *formare*“.

[64] H. Marcuse, *Lupta împotriva liberalismului în concepția totalitară a statului*, în *Cultură și societate*, pp. 33–37

Pe la mijlocul anilor 1930, Marcuse își continuă activitatea, concentrându-se pe tematicile dragi Institutului de Cercetări Sociale, arătând o atenție din ce în ce mai mare problemelor psihanalizei freudiene, a cărei funcție determinantă se va clarifica în scrierile de după război. În 1936 publică un eseu într-o culegere îngrijită de Horkheimer și intitulată *Studii despre autoritate și familie*, care, între timp, va deveni un clasic al sociologiei critice[65]. Este vorba despre o serie de studii ce vizează o analiză a problemei autorității în cadrul instituției familiei și care, după cum se înțelege, intersectează, pe de o parte, problematica marxistă (urmând indicațiile din eseul lui Engels despre *Originea familiei*) și, pe de alta, lecția de psihanaliză ce invita să se ia în considerare critic legăturile de rudenie, evitând să fie gândite ca simple produse naturale.

Din anul următor, 1937, datează un eseu al lui Marcuse apărut tot în revista Institutului din Frankfurt, care încă din titlu denunță inserarea de-acum organică a lui Marcuse în cercul de gândire critică: *Filosofie și teorie critică,* inclus și acesta și tradus în volumul *Cultură și societate*. Este vorba despre încercarea de a face o critică a societății în lumina problemei economice pe care aceasta o ascunde, luând în considerare, dar răsturnând unele linii de dezvoltare ale marxismului de secol XX. Este adevărat că în societate este prezentă o dominație a economiei față de politică, cultură, viață, așa că acestea din urmă trebuie să fie interpretate în lumina semnificației lor economice, dar această condiție - care corespunde cu esența societății capitaliste - este tocmai ceea ce trebuie modificat. În acest context, și din motive de critică a condiției existente, își face apariția în lexicul lui

[65] M. Horkheimer, *Studii despre autoritate și familie*, trad. it. de A. Cinato, A.M. Solmi, C. Pianciola, Torino, 1976

Marcuse, și al teoriei critice în ansamblu, problema utopiei. Vorbind despre teoria critică, se spune că „ea își trage obiectivele numai din tendințele prezente ale procesului social. Așa că acesteia nu-i este deloc teamă de utopia“ care corespunde „termenului cu care ne referim la noua ordine ca să o discreditäm“[66]. Astfel, componenta dominantă a societății folosește termenul „utopie“ pentru a discredita posibilitatea de a gândi o ordine diferită de cea existentă și teoria critică nu trebuie să se teamă de ea. Din contră, utopia trebuie să țină loc de imagine capabilă să arate posibilitatea unei societăți diferite la care în felul acesta filosofia are sarcina să se gândească. Marcuse e de părere că, în filosofie, azi trebuie să fim încăpățânați și să rămânem credincioși unei gândiri care să știe să conceapă adevărul și dreptatea și în cadrul unei lumi care le neagă la fiecare pas, prin urmare, „teoria critică rămâne fidelă încăpățânării ca o calitate autentică a gândirii filosofice“, care astăzi a lăsat locul „extravaganței și oportunismului dezlănțuit“[67].

Exact în acest cadru apare exigența unei rațonalități noi pentru gândire, o rațonalitate care să mențină legătura cu gândirea utopică. A ne defini critici cu societatea nu poate deci să însemne, simplu și plat, a presupune realitatea ca unitate de măsură pentru ce este posibil. Fiecare element creativ al gândirii își are esența în caracterul utopic al adevărului în cadrul unei lumi neadevărate și noua rațonalitate critică are drept scop să se opună condiției existente. În aceste scrieri, poate mai mult decât în oricare altele, încep să se vadă cu mai mare claritate căile de dezvoltare a teoriei lui Marcuse care îi vor asigura un loc deosebit printre animatorii teoriei critice și ai Școlii de la Frankfurt

---

66 H. Marcuse, *Filosofie și teorie critică*, în *Cultură și societate*, p. 95

67 *Idem*

Max Horkheimer și Theodor Adorno

în ansamblu. De fapt, aici apare, tocmai în legătură cu tema utopiei, recursul la facultatea umană a fanteziei în contextul unei filosofii critice. Cum se va vedea mai departe, lui Marcuse i se va rezerva o primire deosebită de către mișcarea din 1968 și motivele trebuie căutate nu în ultimul rând în acest gen de reflecții.

Noua raționalitate pe care începe să o elaboreze Marcuse se naște deci în legătură profundă cu conceptul de fantezie și cu tematica conexă de utopie. Nu există modalitate de a gândi diferit, de a te opune condițiilor existente, care să nu trebuiască să străbată ideația fantastică a întregii omeniri. Însă mereu, acest

Filosofie și teorie critică

În teoria critică nu avem deloc de-a face cu reprezentarea unei lumi viitoare, chiar dacă un răspuns al fanteziei aceluia care ar sfida-o făcând acest lucru nu ar fi atât de absurd cum am vrea să credem. Dacă s-ar da frâu liber fanteziei de a răspunde, limitându-se strict la materialul tehnic existent astăzi, la problemele filosofice fundamentale [...], fiecare sociologie s-ar înspăimânta de caracterul utopic al fanteziei. Și totuși, răspunsurile pe care le-ar putea da fantezia ar fi foarte aproape de adevăr, în orice caz, mai aproape decât cele date de analizele strict conceptuale ale antropologiei filosofice. Și, de fapt, aceasta ar determina ce este omul în funcție de ce ar putea fi el realmente mâine. În fața întrebării: ce pot spera?, fantezia nu ar indica atât o fericire veșnică sau o libertate interioară, cât, mai curând, dezvoltarea și satisfacerea nevoilor, deja posibile azi. Într-o situație în care acest viitor reprezintă o posibilitate reală, fantezia este un instrument important pentru a readuce permanent obiectivul în fața ochilor. Raportul fanteziei cu celelalte facultăți cognitive nu este de aparență și adevăr (acestuia din urmă, de fapt, când se erijează ca singur adevăr, viitorul din viitor nu poate să nu îi pară aparență). Fără fantezie, orice cunoaștere filosofică rămâne mereu legată de prezent sau de trecut și eliminată din viitorul care este singurul ce face legătura între filosofia și istoria reală a omenirii. Apreciabila evidențiere dată terenului fanteziei pare să fie în contradicție stridentă cu caracterul științific riguros pe care teoria critică l-a revendicat întotdeauna pentru conceptele sale. În această exigență științifică, teoria materialistă a ajuns să fie de acord în manieră singulară cu filosofia idealistă a rațiunii.

H. Marcuse, *Filosofie și teorie critică*, în *Cultură și societate. Eseuri de teorie critică, 1933–1965*, trad. it. de C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow și F. Cerutti, Torino, 1969

lucru îl spune clar Marcuse, trebuie luată ca măsură realitatea existentă. Utopia și fantezia nu sunt lucruri care au de-a face cu simpla invenție sau cu crearea din nimic. Utopia și fantezia sunt modul prin care se dă posibilitate conceperii și fixării potențialităților realului existent. Raționalitatea trebuie deci să înceapă prin capacitatea de semnificație de prognoză, de critică constructivă a realității prezente. Utopia lui Marcuse nu are nimic de-a face cu proiectarea amănunțită a unui stat perfect, așa cum făcea, de exemplu, Platon în *Republica*, ci are o semnificație critică: constatarea lucidă a insuficienței stării de lucruri prezente și recunoașterea posibilităților viitoare ale omenirii.

Realitate și critică

Dintre exponenții Școlii de la Frankfurt, se pare că Marcuse este cel care se integrează cel mai bine în contextul american. Adorno, de exemplu, se va simți întotdeauna străin în Statele Unite și, împreună cu Horkheimer, se va întoarce în Germania imediat ce se va stabiliza situația politică. Din contră, Marcuse își va lua încă din 1940 cetățenie americană și va rămâne să trăiască pe noul continent și după terminarea războiului. Va lucra în diferite universități americane și, în timpul războiului, din cauza dificultăților economice pe care le are institutul și care nu-i puteau asigura un trai liniștit, acceptă un post la Washington, la Office of Strategic Services, organizație de servicii strategice care a precedat instituția Central Intelligence Agency (CIA), unde este însărcinat cu analiza informațiilor care ajungeau din Germania nazistă[68].

[68] G. Bedeschi, *Introducere în Școala de la Frankfurt*, p. 110

În prima jumătate a anilor 1950 are un post la Columbia University din New York, la Institutul Russo, iar munca lui se va oglindi apoi în publicarea unui volum de analiză și de critică a marxismului sovietic. Deși a fost publicat într-un context biografic și intelectual pe care urmează să-l discutăm, eseul despre *Marxism sovietic* merită să fie menționat aici. Este vorba despre o lucrare ce își propune să nege o reală diferență calitativă între ce se întâmpla dincolo de Cortina de Fier și situația individului în cadrul economiei capitaliste. Problema, din punctul lui de vedere, rămâne tot cea a dominației. În loc să abolească exploatarea omului de către om, marxismul sovietic s-a limitat să centralizeze puterea economică în mâinile unui grup birocratic și statal, care, oricum, avea funcția de a accelera dezvoltarea forțelor de producție ca să le poată controla: „Deci, nimic altceva decât un criteriu schimbat, o dinamizare a dominației, în loc de o cerință preliminară pentru abolirea sa“[69]. Așadar, în opinia sa, Uniunea Sovietică nu ar fi fost în stare să realizeze acea practică revoluționară și realmente emancipatoare pentru om, care era în schimb cerută de starea lucrurilor.

În ciuda criticii poziției sale generic heideggeriene și existențialiste, în aceste analize se simte latura umanistă a marxismului lui Marcuse, axată întotdeauna pe noțiunea de muncă[70], astfel încât să nu se ajungă iar la o lectură excesiv de privată a problemei. Această poziție a declanșat săgeți critice la adresa lui Marcuse de la un gânditor care, în anii tinereții, îi fusese o sursă esențială de inspirație, anume Lukács. Între timp, gânditorul maghiar își renegase pozițiile de tinerețe, vinovate de o subiectivitate excesivă în lectura marxismului. În 1954 publică *Distrugerea rațiunii*,

69 H. Marcuse, *Soviet Marxism*, trad. it. de A. Casiccia, Parma, 1968, p. 71

70 Cel care insistă pe acest lucru este G.E. Rusconi, *Teoria critică a societății*, p. 353.

operă în care își propune să demaște ca solidară fascismului orice poziție suspectată că ascunde o derivă iraționalistă. Nici măcar Marcuse nu se salvează de critica lui demolatoare și este inserat, alături de nume ca Dilthey, în cercul de autori care au încercat să-l facă pe Hegel un romantic, exaltându-i o presupusă dimensiune vitalistă și iraționalistă. În rest, lui Marcuse i se reproșează provenienta heideggeriană[71], unul dintre modelele principale pentru Lukács în ceea ce privește linia de gândire iraționalistă și reacționară care, pe scurt, este identificată în „curentul care merge de la Schelling la Hitler“[72].

Tot în optica unei revizuiri a gândirii lui Marx în cheie critică, nu dogmatică, punând din nou în prim-plan latura decis hegeliană a analizei sale, în 1941 Marcuse publică o carte destinată să aibă un impact cert în domeniul marxismului internațional: *Rațiune și revoluție. Hegel este sursa „teoriei sociale“*, scrisă și editată în limba engleză, drept mărturie a dorinței de a-și exercita influența în noua sa patrie adoptivă. Este o continuare a încercărilor lui din anii 1930 și este primul volum care îi aduce lui Marcuse o notorietate ce trece de mediul restrâns al oamenilor de știință, așa cum se întâmplase cu cartea *Despre ontologia lui Hegel*. Desigur, încă nu am ajuns la cazurile literare care vor fi *Eros și civilizație* și *Omul unidimensional,* dar scrierea din 1941 demonstrează deja capacitatea lui de a se adresa intereselor politice ale unei societăți complexe cum era cea americană în acei ani. Tot în acea perioadă, Adorno și Horkheimer scriu *Dialectica Iluminismului*, care va fi publicată în germană mai târziu la Amsterdam, dar care împărtășește cu cartea lui Marcuse unele interese de fond.

71 G. Lukács, *Distrugerea rațiunii*, trad. it. de E. Arnaud, Torino, 1974, p. 573

72 *Idem* p. 12

Fără doar și poate, există însă unele motivații culturale contingente care îl determină pe Marcuse să scrie o carte despre caracterul revoluționar al gândirii lui Hegel. În primul rând, trebuie amintit că, în general, cultura americană și cea anglosaxonă nu au privit niciodată cu gentilețe filosofia clasică germană în ansamblul ei și pe Hegel în particular. De exemplu, în 1940, revista editată de British Institute of Philosophy găzduia o dezbatere privitoare la legăturile explicite ale gândirii hegeliene cu „*Prusianismul*" și cu cele implicite cu „*present-day National-Socialism*"[73]. Se mai poate aminti și celebra operă a lui Karl Popper despre *Societatea deschisă și dușmanii ei,* editată pentru prima oară în 1945, care concepea recuperarea filosofiei germane ca o „revoltă permanentă împotriva libertății și a rațiunii"[74], iar alături de ea, pragmatismul lui Dewey cu siguranță neînclinat spre hegelianism. Hegel părea să fie campionul apologiei statului prusac, care adusese într-un secol Germania de la deliberările de la Karlsbad (prin care în 1819 se limitau foarte mult libertățile politice și culturale) la ascensiunea lui Hitler. Din contră, Marcuse împreună cu exponenții Școlii de la Frankfurt intenționau să dezvăluie falsitatea acestei interpretări.

Mai era și iminența războiului mondial, în care se grăbeau Statele Unite să intervină, care urgenta o recitire a conceptului occidental de raționalitate. Trebuia demonstrată, credea Marcuse, prezența în gândirea occidentală a unui model de raționalitate mult mai complex și mai fecund decât cel simplu instrumental și, în sens larg, liberal, precum și decât cel obscur și violent care domina pe atunci Germania. În această intenție

[73] T.M. Knox, „Hegel and Prussianism", *Philosophy*, XCI, 1940, p. 51; pentru discuția cu Carri, vezi în același volum al revistei pp. 190–196 și p. 313 -317.

[74] K.R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, trad. it. de R. Pavetto, vol. II, Roma, 1977, p. 45

se observă o tendință care, potrivit unei căi aparent paradoxale, leagă acțiunea lui Marcuse de acea *Distrugere a rațiunii* pe care o va publica ulterior Lukács. Și autorul cărții *Rațiune și revoluție* se opune fanatismului raționalist, denunțând în același timp lacunele unei raționalități goale și predispuse intereselor sistemului economic care ghida gândirea țărilor democratice, iar pentru a o face, ambele apelau la diada Hegel-Marx. Ceea ce îl separa însă era o evaluare diferită, de exemplu, a unor autori ca Nietzsche și Schopenhauer, extrem de apreciați de mediul din Frankfurt și condamnați de marxist-ortodoxul Lukács[75].

După cum scrie Carlo Galli în *Introducere* la ediția italiană a volumului *Rațiune și revoluție*, gândirea lui Marcuse se află „în tensiune constantă între realitate și posibilitate"[76]. Prin această observație se intenționează să se scoată la iveală tendința, mereu prezentă la Marcuse, de a pleca de la o viziune concretă a societății, respectiv de la o evaluare faptică și realistă, pentru a se depista în aceasta potențialul critic.

Astfel, filosofia ar avea sarcina de a arăta aspectele, ca să spunem așa, excedentare realității. În acest sens, discursul se leagă ușor de ipotezele de bază ale pozițiilor sale de tinerețe. Față de tendințele economiste ale social-democrației, față de teoriile marxismului austriac al lui Adler, ideea lui Marcuse se îndreaptă mereu spre acel ansamblu de probleme identificate de Lukács în *Istorie și conștiință de clasă*, și apoi abjurate de același filosof maghiar în numele alinierii la ortodoxia sovietică.

---

75 „Afinitatea ideologică a lui Nietzsche cu hitlerismul nu poate fi deci eliminată [...]: ea, obiectiv, este încă și mai mare decât ne-am închipuit" (G. Lukács, *Distrugerea rațiunii*, p. 385).

76 G. Galli, *Introducere* la ediția italiană, în H. Marcuse, *Rațiune și revoluție. Hegel și apariția „teoriei sociale"*, trad. it. de A. Izzo, Bologna, 1997, p. 9

Alături de derivele economiste și austriece ale marxismului, nici poziția sovietică nu îl satisface pe Marcuse. Este vorba despre teoria oglindirii, care spune că dimensiunea culturală a vieții – religioase, artistice și filosofice – ar fi capabilă doar să oglindească structura economică din care se naște.[77] În schimb, *Istorie și conștiință de clasă* învățase o generație întreagă de marxiști să gândească filosofia ca fiind acea disciplină capabilă să determine masele să facă un adevărat salt calitativ, îndemnându-le la acțiune revoluționară. De aceea, Marcuse rămâne fidel acestei concepții și insistă să gândească activitatea intelectuală conform unei paradigme excesiv de critice față de simpla realitate: filosofia nu oglindește realitatea economică, ci recunoaște punctele de ruptură ale acesteia din urmă și, ajutată de o facultate ca fantezia, este capabilă să gândească utopic, acuzând astfel realitatea. Esența teoriei critice, pe care noi o urmărim aici prin prisma lui Marcuse, este, așadar, aceea de a se poziționa ca instanță de judecată față de existență, fără a trebui să fie înțeleasă ca subalternă acesteia din urmă.

Rațiune și revoluție

După cum am spus, în 1941 apare *Rațiune și revoluție*. Această carte ar putea fi considerată un fel de primă apariție a unui triptic ipotetic al Școlii de la Frankfurt, completat, în șase ani, de *Dialectica iluminismului* (Adorno – Horkheimer) și de *Eclipsa rațiunii* de Horkheimer. În aceste texte, centrală este analiza rolului asumat de rațiunea umană în contextul dezvoltării istorice

[77] În cheie estetică, această idee este susținută de Lukács în strălucita sa lectură a filosofiei hegeliene despre artă: G. Lukács, *Estetica lui Hegel*, în *Contribuții la istoria esteticii*, trad. it. de E. Picco, Milano, 1957, mai ales pp. 127–131

și sociale, nu întotdeauna dezvăluit sub o lumină progresistă. În acest context, sunt ușor de înțeles exponenții Școlii de la Frankfurt ca epigoni, dacă nu chiar drept continuatori esențiali, ai marii filosofii clasice germane. Dacă ne gândim bine la acea perioadă excepțională, putem înțelege motivele. Așa-zisa filosofie clasică germană este o epocă ce se extinde, mai mult sau mai puțin, pe o perioadă de cincizeci de ani, între 1781 (anul publicării primei ediții a *Criticii rațiunii pure*) și 1830 (când Hegel publică ultima ediție a *Enciclopediei științelor filosofice în compendiu*). Deja prima *Critică* a lui Kant se prezintă ca o încercare de a cerceta limitele și capacitățile acelei facultăți umane pe care o numim „rațiune", punându-ne în gardă în mod deosebit față de un abuz al acesteia. Kant recunoștea acest abuz ca fiind o serie de aporii, de contradicții, cu care se confruntă rațiunea când își depășește sau își ignoră limitele. În schimb, Hegel încearcă să facă o istoricizare a rațiunii umane și concepe acele contradicții ca procedură necesară (pe care el o gândește dialectic) în vederea realizării efective a libertății. Marx și Nietzsche, și o spunem tăind mereu conceptele și epocile cu barda, primesc această moștenire dând la iveală caracterul discontinuu și nu întotdeauna clar al rațiunii; astfel, apare imaginea rațiunii ca un procedeu ce-și ascunde lui însuși obiectivele, acolo unde a le face evidente ar însemna să se miște în direcția vreunei forme de eliberare.

Urmând această linie, gânditorii de la Frankfurt se trezesc că trebuie să înfrunte tema rațiunii, care devine presantă mai ales din motive istorice. Să nu uităm că anii 1940 îi prind pe Marcuse, pe Adorno și pe Horkheimer în exil, goniți de furia antisemitismului și de grozăviile manifestate pe neașteptate exact în centrul Europei, leagăn de cultură, de artă și de gândire, astfel încât

dezvoltarea maximă a rațiunii s-a prăbușit forțat în cea mai întunecată violență.

În eseul scurt, dar dens, pe care Marcuse îl pune în fruntea ediției din 1960 a volumului *Rațiune și revoluție*, intitulat *O notă despre dialectică*, anunță: „Această carte a fost scrisă cu speranța de a contribui puțin la renașterea nu a lui Hegel, ci a unei facultăți mentale care riscă să dispară: puterea gândirii negative“[78]. Astfel, Hegel, pentru felul în care a pus în valoare contradicțiile istorice cărora li se opune rațiunea, trebuie înțeles ca gânditor al negativului. Însă această descriere nu are nimic de-a face cu un presupus pesimism al lui Hegel, ci, din contră, privește capacitatea gândirii hegeliene de a pătrunde în aspectele disonante și negative ale realului în vederea punerii lor în valoare. Realitatea, deci, nu se prezintă ochilor lui ca o serie de fapte simple și pașnice, ci ca o țesătură de relații complexe și contradictorii. A surprinde în gândire acest caracter contradictoriu, a surprinde negativul, este, prin urmare, singura modalitate posibilă pentru dezvoltarea unei filosofii care vrea realmente și concret să restituie o imagine a lumii. Așadar, filosofia hegeliană trebuie să fie reevaluată tocmai ca filosofie a negativității. Însă nu avem de-a face cu o negativitate pur și simplu distrugătoare, care neagă lumea cu atitudine distrugătoare. Din contră, negativul pe care Marcuse îl recuperează din discursul lui Hegel este pe deplin determinat. Este acea negare determinată care era expusă în *Fenomenologia spiritului* și care câștigă autoritate asupra realului negând caracterul simplu al datelor faptice. Cum scrie Marcuse:

> Negarea este determinată dacă e pusă în raport ordinea lucrurilor stabilită cu forțele și cu factorii fundamentali care duc la

[78] H. Marcuse, O *notă despre dialectică*, în *Rațiune și revoluție*, p. 43

distrugerea sa și indică și posibilele alternative la *statu-quo*. În realitatea umană avem de-a face cu forțe și cu factori *istorici* și negarea determinată este în ultimă instanță o negare *politică*.[79]

Forța utopică a gândirii este deci aceea de a nega ordinea constituită prin intermediul unei imagini a lumii așa cum ar trebui ea să fie, această activitate fiind capabilă să ducă la acel salt calitativ pe care numai critica îl poate oferi.

În totalitatea sa, volumul se prezintă ca o recitire cuprinzătoare a filosofiei lui Hegel urmărindu-i cronologic etapele și, în acest sens, are ceva în comun cu opera pe care Lukács o scria în acei ani, dar care va fi publicată doar în anii 1950, anume *Tânărul Hegel și problemele societății capitaliste*. Însă dacă acesta era mai interesat să arate influența condiției istorice și politice asupra pozițiilor hegeliene până la *Fenomenologie*[80], Marcuse își propune să extragă un fel de noțiune generală a rațiunii și a negativității operei hegeliene în ansamblul său. În analiza *Fenomenologiei spiritului*, de exemplu, se acordă o importanță deosebită, și nu ar putea fi decât așa, noțiunii de muncă, mai ales referitor la ce scria Marx în *Manuscrisele* din 1944, care astfel își demonstrează iar centralitatea în discursul lui Marcuse. Se referă din nou la dialectica servitor–stăpân cuprinsă în capitolul despre autoconștiință, căreia i se dă o importanță deosebită în *Rațiune și revoluție*. Spre deosebire de ce se întâmplă la autori cum e Kojève, care tind să antropologizeze aceste pagini hegeliene, Marcuse încearcă să le interpreteze în semnificația lor generală. Se citește

---

79 *Idem*, p. 48

80 De exemplu, Lukács interpretează afirmațiile mistice ale lui Hegel din perioada petrecută de acesta la Frankfurt ca reflex al contradicțiilor sociale ale epocii: G. Lukács, *Tânărul Hegel și problemele societății capitaliste*, trad. it. de R. Somi, Torino, 1960, pp. 149–150.

astfel că raportul dintre stăpân și servitor „nu este deci nici veșnic, nici natural, ci își are rădăcinile într-o formă particulară de muncă și în raportul dintre om și produsele muncii sale“[81].

Astfel, se definește o noțiune istorică a muncii, precum și a societății în ansamblu, care se îndepărtează de o naturalizare plată. Munca și configurația specifică pe care aceasta o are în societate nu sunt date nici din cine știe ce voință divină și nici datorită caracteristicilor naturale ale protagoniștilor. Raporturile pe care aceștia le au în integralitatea procesului productiv al societății - deci în muncă - fac dintr-unul servitor și din celălalt stăpân și în aceste raporturi trebuie recunoscută negativitatea critică. Așadar, o filosofie negativă are sarcina de a se poziționa în mod critic față de orice formă de apologie a existenței, fie ea de sorginte liberală sau totalitară. Marea lecție pe care o dă Hegel este, prin urmare, faptul că a indicat acest element negativ și critic aflat în rațiunea umană.

Marcuse ne oferă și o lectură precis orientată a raportului care există între *Logica* lui Hegel și filosofia sa reală, în particular înțeleasă ca filosofie a istoriei. După cum făcuse și în cartea despre *Ontologia lui Hegel,* logica e înțeleasă ca fondare a metodei filosofiei reale. Acel proces de a merge din contradicție în contradicție, cu scopul de a ajunge la ideea absolută, care în anii 1930 se interpreta ca nucleul vital al gândirii hegeliene, devine acum reflex în gândirea dinamicii istorice. Este adevărat că Hegel prezintă logica drept o formă eternă, însă acea eternitate metafizică se distruge singură în clipa în care se indică necesitatea de a fi realizată concret: „*Logica* expusese structura rațiunii, *Filosofia istoriei* expune conținutul istoric al rațiunii“[82]. Pentru a fi adevărată în

---

81 H. Marcuse, *Rațiune și revoluție*, p. 159

82 *Idem*, p. 261

sens puternic, logica trebuie să se realizeze în lume, însă, făcând astfel, își pierde aura aceea eternă pe care o avea în expunerea metodologică și intră în contact cu realitatea empirică, trăgând după sine propria negativitate.

Însă ceea ce are o certă importanță interpretativă este a doua parte a cărții, dedicată *Apariției „teoriei sociale"*, în care Marcuse arată cum concepția hegeliană despre rațiune a favorizat această presiune precisă a conștientizării din partea gândirii: fundamentarea rațiunii în teoria societății. Pentru a înțelege spiritul în care a fost scris textul, este util să menționăm felul în care autorul încheie ultimul capitol, care se axează pe *Sfârșitul hegelianismului*. Marcuse alege cuvintele celui mai cunoscut și, neîndoielnic, mai respectat dintre teoreticienii statului național-socialist, respectiv Carl Schmidt, care susține că, odată cu venirea la putere a lui Hitler, „Hegel, să zicem așa, a murit"[83].

Așa că teoria hegeliană ar urma un parcurs foarte diferit de cel al național-socialismului, pe care Marcuse îl identifică cu linia care, prin Feuerbach, duce la Marx și la Lenin. Ca să-și elaboreze teoria critică, şi care în ochii lui Marcuse este definită în sensul că „toate conceptele sale sunt un act de acuzare împotriva ordinii existente[84]", Marx a trebuit să plece tocmai de la ideea dialectică gândită de Hegel, trăgând însă din ea niște concluzii cu totul radicale și în unele părți neconciliabile cu mediul strict filosofic și speculativ în care a apărut.

Hegel a recunoscut că rațiunea trebuie în mod necesar să se concretizeze în instituțiile umane și acestea sunt premisele care impun trecerea de la filosofie la teorie socială. Mișcarea hegeliană a fost însă aceea de a gândi structurile instituționale și

---

[83] C. Schmidt, *Staat, Bewrgung, Volk*, Hamburg, 1933, p. 32

[84] H. Marcuse, *Rațiune și revoluție*, p. 293

politice ca direct conciliate cu rațiunea, salvând astfel filosofia de la extincție; plecând de la această perspectivă, nu se impunea trecerea de la filosofie la teorie socială. În realitate, și aceasta este teza fundamentală care se desprinde din lectura marxistă, nu se găsește în nicio formă de conciliere cu rațiunea, iar asta, exact în virtutea tezelor hegeliene despre totalitate. Atât Marx, cât și Hegel gândesc societatea ca proces ce poate fi înțeles doar în ansamblul său: orice element particular trebuie să ducă și să fie justificat conform întregii societăți. Urmărind această lectură, Marx identifică un element care, obiectiv, se află în afara acestei concilieri totale: proletariatul. Fiind o clasă socială, proletariatul este exclus din realizarea rațiunii, deoarece acest tip de realizare aparține umanității libere și această condiție pune sub acuzare societatea în întregul ei. Cu alte cuvinte, proletariatul este acea clasă socială care nu are interese particulare în păstrarea existentului. Mai exact, este vorba despre acel element negativ întâlnit în real și care impune să fie depășit. „Existența proletariatului", scrie Marcuse, „face irațională [...] toată societatea burgheză"[85]; pentru a-i demonstra depășirea, Marx reia ideea hegeliană a negativității, o negare care nu se limitează să abolească ceea ce neagă, ci, din contră, păstrează negarea și o instaurează în forma sa adevărată. Totalitatea societății devine astfel o totalitate negativă și, la Marx,

> negativitatea realității devine o condiție socială legată de o formă istorică particulară a societății. Totalitatea la care ajunge dialectica marxistă este totalitatea societății împărțite în clase, iar negativitatea care stă la baza contradicțiilor sale și care

85 *Ibidem*, p. 295

condiționează fiecare conținut al său este negativitatea raporturilor de clasă.[86]

Această totalitate negativă care definește societatea capitalistă este supusă unei legi dialectice dure care îi impune prăbușirea. Marx a demonstrat non-sustenabilitatea unei societăți bazate pe o asemenea formă de negativitate și a indicat punctele necesare de ruptură. Însă ceea ce nu a făcut niciodată, și nici n-ar fi putut face, a fost să prevadă trecerea necesară la socialism. Dacă ruptura ordinii burgheze și capitaliste are propria necesitate, instaurarea socialismului este un act de libertate și de voință din partea omenirii înseși. Vorbim despre o instaurare a rațiunii în raporturi politice și economice ce nu poate fi gândită după schema succesiunii mecanice. Iar aici intră în joc sarcina filosofiei ca teorie socială. Pentru omenire este necesar să obțină cunoașterea acestor legi dialectice și filosofia este instrumentul care permite acest lucru, altminteri, dizolvarea economiei burgheze poate duce exclusiv la dizolvarea societății. Suntem în prezența faimoasei alternative anunțate de Rosa Luxemburg în 1915: *socialism sau barbarie*[87].

Datoria rațiunii, crede Marcuse, este să realizeze această formă de eliberare a umanității și, pentru a o face, este obligată să se realizeze pe sine. Însă, dacă nu vrea să recadă în apologia stării de lucruri actuale, rațiunea trebuie să recunoască caracterul negativ al realității în care să se poată realiza și, făcând astfel, trebuie să își asume o sarcină, la rândul ei critică și negativă. *Rațiune și revoluție* este o carte care intenționează să ofere o bază certă și solidă teoriei critice. În mod special, își propune să se

---

86 *Idem*, p. 344

87 R. Luxemburg, *Criza social-democrației*, în *Scrieri politice*, ed. L. Basso, Roma, 1967

apere de o folosire prea simplistă și prea plată a rațiunii. Rațiunea are o mișcare dialectică, din cauza căreia nu-și poate gândi dezvoltarea ca pe un simplu și non-problematic progres spre mai bine. Nucleul negativ al rațiunii constă în perenul său risc de a recădea în barbarie și în necesara asumare de responsabilitate față de realitate. Războiul mondial, care în acei ani făcea ravagii în Europa și căruia Statele Unite se grăbeau să i se alăture, dădea în toată regula impresia că asistau la o recădere în barbaria cea mai întunecată și preocuparea lui Marcuse era să pună în gardă lumea democratică față de un asemenea pericol. Germania, pentru moment, părea că o apucase definitiv pe calea obscurantismului.

La începutul acestui capitol am semnalat asonanța existentă între opera lui Marcuse și reflecțiile pe care tot în acei ani le făceau Adorno și Horkheimer. Referirea se face în special la *Dialectica Iluminismului*, probabil cea mai celebră operă apărută în cercul celor de la Frankfurt. Stilul în care e scrisă este neîndoielnic mai strălucit și mai ascuțit decât cel din *Rațiune și revoluție,* care, alături de intențiile de popularizare, păstrează o anumită tendință de reconstruire a obiectului de studiu (în cazul acesta, Hegel). În *Premisa* textului, autorii *Dialecticii Iluminismului* afirmă că și-au propus să „înțeleagă de ce omenirea, în loc să intre cu adevărat într-o stare umană, se cufundă într-o nouă formă de barbarie“[88]. Pe drept cuvânt se făcea referire la barbaria nazifascistă care devasta Europa. Adorno și Horkheimer vedeau în Iluminism, adică în extinderea treptată a rațiunii, riscul unei forme perene de regres. Rațiunea iluministă, care apăruse cu scopul de a elibera omenirea de sub tirania mitologică și obscurantistă, ajunsese să-l supună din nou pe om universalității

[88] M. Horkheimer – Th.W. Adorno, *Dialectica Iluminismului*, trad. it. de R. Solmi, Torino, 1997, p. 3

abstracte: pe de o parte, cea a capitalului, pe de alta, cea a fascismului.

Prin urmare, se pare că printre aceia care se recunoșteau în tezele Institutului de Cercetări Sociale din Frankfurt apăruse o exigență comună: să demonstreze necesitatea unei noi concepții despre raționalitate și despre rațiune, capabilă să respecte ceea ce îi este specific omului. După ce a abandonat existențialismul de tip heideggerian, Marcuse se trezește că trebuie să-și încheie definitiv socotelile cu Hegel și cu Marx și să scrie *Rațiune și revoluție*, ultima dintre cărțile sale în care se confruntă cu problema marxistă în natura ei cea mai intimă.

Psihanaliză și societate

Utopie și dorință

Proiectul inaugurat cu *Rațiune și revoluție* a fost înțeles, nu fără oarecare coerență, ca un anunț făcut de Marcuse pentru „un nou iluminism“[89]. Analog celor scrise de Marcuse și Horkheimer, progresul iluminist al rațiunii nu trebuia pur și simplu să fie pus sub acuzare, ci era necesar să dea viață unei forme noi de iluminism capabil să nu recadă în barbarie[90]. Calea pe care avea să o ia curând Marcuse pentru a-și îndeplini această datorie își găsește premisele metodologice în tot ce am spus până acum.

În primul rând, am început prin a scoate în evidență declinarea specific existențialistă a marxismului, susținută de Marcuse

89 T. Perlini, *Ce a spus cu adevărat Marcuse*, p. 73

90 În general, *Premisa* celei de-a doua ediții a *Dialecticii Iluminismului*, în care Horkheimer și Adorno au declarat că au „repus pe picioare *Institut für Sozialforschung* [Institutul pentru Cercetare Socială], cu ideea de a dezvolta concepția formulată în *Dialectică*“ (M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialectica Iluminismului*, p. XLVI).

în tinerețe. Deși critica pozițiile lui Heidegger, acea atenție pentru existența concretă a omului nu se va potoli niciodată în gândirea lui. Nu avem de-a face cu o existență singulară, așa că salvarea va fi delegată orizontului religios, urmărind logic tentativele lui Kirkegaard și ale lui Feuerbach, acolo unde cel dintâi elaborează o mistică religioasă a individului, în timp ce al doilea privește în direcția unei secularizări a conținuturilor religiei; existența pe care o are în minte Marcuse este mai curând una colectivă, în care pulsiunile și dorințele se concretizează în practica vieții sociale și, în această privință, maestrul său va fi Freud.

În al doilea rând, am vorbit despre atenția deosebită pe care Marcuse o acordă temei utopiei, înțeleasă ca poziție critică față de realitate. Vorbim despre o lucrare a fanteziei, care, ca facultate umană, este capabilă să anticipeze în imaginație realizările concrete. În acest sens, utopia, trebuie să repetăm, nu corespunde cu proiectarea de lumi perfecte la a căror construcție ar trebui să ne gândim în cele mai mici amănunte; este o gândire anticipatoare care ne spune care este nucleul realizării umane și care, făcând astfel, o confruntă cu absența sa în realitate, permițând critica.

În cele din urmă, Marcuse explică în *Rațiune și revoluție* de ce fel este realizarea utopică pe care o are în minte. Cu o interpretare viguroasă, orientată despre Marx, scrie că acesta din urmă ar fi înlocuit ideea rațiunii cu cea a fericirii.[91] Iată că devine explicită ideea sa despre un nou iluminism: un proiect al cărui scop este fericirea generalizată a omenirii, realizarea unei condiții umane în care persoanele să se poată considera pe bună dreptate fericite de viața lor și satisfăcute de condițiile actuale.

În cele trei caracteristici pe care tocmai le-am indicat sunt pregătite condițiile preliminare pentru dubla primire a gândirii

91 H. Marcuse, *Rațiune și revoluție*, p. 325

lui Marcuse în mediile de stânga radicale, mai ales în anii 1960: pe de o parte, cea inițial entuziastă a mișcării tineretului din 1968[92]; pe de alta, cea mai domoală a unei părți din mediile socialiste care se bazau pe comunismul sovietic, de exemplu Partidul Comunist Italian, însă despre aceste teme vom vorbi mai pe larg în încheierea volumului. Acum vom aprofunda felul în care Marcuse se pregătește să își finiseze ideea de utopie în raport cu studiul critic al societății.

Concepția utopică pe care o are în minte Marcuse este un lucru care are de-a face cu stratul material al omului, tot timpul înțeles în ansamblu ca umanitate, și care deci trebuie ținută departe de o idee abstractă a ce trebuie să fie. Este vorba despre sfera nevoilor și dorințelor omenești, care se întrupează în acel individ concret de la care însuși Marcuse era convins că trebuia să plece. În locul subiectivității universale și tendențios metafizice a filosofiei moderne – subiectul gânditor al lui Descartes, eul ca punct de sprijin al oricărei reprezentări al lui Kant, subiectul spiritului absolut al lui Hegel – trebuie pus în centru individul, cu nevoile și cu dorințele sale, iar satisfacerea acestuia dă formă ideii realizării rațiunii ca fericire. Astfel se realizează pentru Marcuse utopia drept critică a realității existente în numele unei explicații concrete, al unei realizări a potențialelor sale latente datorită transformării stării actuale de lucruri. Așadar, realitatea trebuie să se elibereze de ceea ce în mod eficient a fost numit „scoarța

[92] În *Post-scriptum* din 1968 la noua ediție a volumului *Eros și civilizație*, Giovanni Jervis scrie: „De atunci încolo [1963, prima ediție italiană a textului] s-au produs două evenimente importante. Gândirea lui Marcuse a început să facă parte din instrumentele critice ale unei noi opoziții, mai cu seamă juvenile, și scrierile sale au avut un succes greu de prevăzut". (G. Jervis, *Introducere*, în H. Marcuse, *Eros și civilizație*, trad. it. de L. Bassi, Torino, 1968, p. 32)

existențială care îl condamnă la inadecvare“[93]. Unghiul vizual al viitorului este cel care garantează critica prezentului.

Acestea sunt, printre altele, unele dintre motivele care îl îndeamnă pe Marcuse la o oarecare desprindere de pozițiile pe care în acei ani le luau Adorno și ceilalți exponenți ai Școlii de la Frankfurt, inclusiv Horkheimer. Dacă se compară scrierile lui Adorno din anii 1950 cu cele ale lui Marcuse, se poate măsura ușor importanța acestei desprinderi. Să ne gândim, de exemplu, la *Minima moralia*, operă datorită căreia Adorno își câștigă faima în patrie. Stilul „dezvrăjit“, aproape la limita ironicului, pe care îl afișează Adorno contrastează cu ceea ce par a fi invective și incitări din partea lui Marcuse. În celebrul aforism care încheie *Minima moralia*, Adorno ia cuvântul în legătură cu ceva care ar putea să amintească tema utopiei:

> Filosofia, care s-ar putea justifica doar în fața disperării, este încercarea de a considera toate lucrurile ca și cum s-ar prezenta din punctul de vedere al mântuirii. [...] Vorbim despre a stabili perspective în care lumea să se destrame să se înstrăineze, să-și dezvăluie fisurile și crăpăturile, așa cum va apărea într-o zi, deformată și cu lipsuri, în lumina mesianică.[94]

În locul utopiei despre care vorbește Marcuse, iese la iveală lumina mesianică a unui mâine posibil, însă a cărui sosire este atât de puțin garantată pe cât este garantată realizarea unui iluminism cu adevărat uman. Adorno este gânditorul prin excelență, teoreticianul acut și strălucit care critică neînfricat realitatea, fără

[93] T. Perlini, *Ce a spus cu adevărat Marcuse*, pp. 73–74

[94] Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditații despre viața jignită*, trad. it. de R. Solmi, Torino, 1994, p. 304

a-i acorda nici cel mai mic răgaz. Ultima lui operă se intitulează *Dialectica negativă* și reflectă mult din acest comportament. Nu trebuie să cedăm niciun milimetru din poziția critică și negativă proprie, ca să fim loviți de o pozitivitate mascată în spatele căreia se ascunde întotdeauna recăderea în barbarie. În schimb, Marcuse, și astfel se explică și viitoarea sa popularitate printre studenții în revoltă, încearcă mereu să salveze ceva din lume. De aceea s-a putut spune: „Spre deosebire de Adorno, care este un gânditor «rece», Marcuse este «cald»"[95]. La el se simte exigența de a inaugura o practică realmente transformatoare, fără a se retrage în fața acestui reziduu de pozitivitate. În schimb, Adorno vedea în acest veleitarism urma pe care i-o lăsase lui Marcuse filosofia heideggeriană, ca și cum ar fi fost vorba despre un fel de romantism clocit în filosofia dialectică.

Într-un anume sens, viziunea lui e mai optimistă decât cele promovate de alți filosofi de la Frankfurt și își găsește legitimitatea printr-o aprofundare și o relectură a temelor principale ale psihanalizei școlii freudiene. Folosirea lui Freud în contextul analizei sociale evident că nu era o noutate.

Același Adorno, încă în anii 1930, se dovedea oarecum familiarizat cu teoria freudiană și cu o implicare în afara cercului psihanalitic restrâns.[96] Însă adevăratul corifeu în contextul aplicării sociale a psihanalizei, mai ales în mediul marxist, este, neîndoielnic, Wilhelm Reich, care, prin opera din 1933 *Psihologia de masă a fascismului,* a arătat întreaga eficacitate a unei folosiri sociale a unei teorii apărute în domeniul concepției freudiene. Nici în cercul de la Frankfurt, desigur, nu au lipsit încercările de acest gen, de exemplu, cea a lui Erich Fromm, pe care am amintit-o,

95 T. Perlini, *Ce a spus cu adevărat Marcuse*, p. 87

96 Th. W. Adorno, *Actualitatea filosofiei*, p. 51

Investigație printre muncitori și funcționari, publicată în volumul *Studii despre autoritate și familie*, îngrijit de Horkheimer, în care problema tipic freudiană a raportului dintre autoritate și contextul familial era pusă în prim-plan. Tot așa, monumentala lucrare la care a participat Adorno în Statele Unite, și care a fost publicată sub titlul *Personalitatea autoritară*, are trimiteri puternice la teoria freudiană, dacă nu ca metodă clinică și curativă, cel puțin ca metodă de diagnosticare pentru relevarea pulsiunilor latente.

Și Marcuse era deosebit de interesat de concepția psihanalitică freudiană. Dacă ne gândim la ce am spus cu privire la noțiunea de utopie pe care o dezvolta, motivațiile se vădesc clare. Dacă utopia este o modalitate de a face explicite potențialități latente, dacă funcția critică a societății privește spre individ ca purtător al anumitor nevoi și dorințe, dacă revoluția trebuie să fie o realizare a rațiunii ca fericire, atunci apare centrală definirea a ceea ce se găsește latent în corpusul social. La asta se adaugă, implicit, o concepție precisă a reprezentării dorinței, a cărei încadrare era înlesnită de teoria freudiană.

După cum am văzut, pe la sfârșitul anilor 1920, Wilhelm Reich încercase să dezvolte coerent o corelație între concepția marxistă și psihanaliza lui Freud. După cum se știe, munca lui Freud, care opera în special pe pacienți privați, s-a desfășurat, în mare, pe un eșantion alcătuit din clasa burgheză de mijloc. Studiile lui despre isterie, adică acele lucrări din care a luat avânt psihanaliza, se concentrau în special pe femei burgheze care se confruntau cu probleme provenite specific din clasa lor socială, fără a se întreba dacă acest lucru avea sau nu influență asupra patologiei în cauză. Reich, plecând de la aceste considerații, se întreabă în schimb care este raportul dintre clasa socială și condiția psihică. Într-o scriere târzie, își amintește de vremurile în care lucra în ambulatoriile vieneze și scrie:

Atât psihiatrii, cât și psihanaliștii nu obișnuiau să îi întrebe pe pacienți care le erau condițiile sociale. Se știa că existau sărăcie și mizerie. Dar se credea că nu era un lucru pertinent. La policlinică se loveau, în schimb, permanent de această realitate. [...] Brusc, apărea abisul existent între pacienții care frecventau cabinete private și cei care se duceau la ambulatoriu.[97]

Convingerea pe care o capătă în acești ani Reich, văzând eficacitatea scăzută a tratamentului psihanalitic la acest gen de pacienți, privește spre o ineficiență totală a terapiei psihologice în lipsa unei transformări reale a societății. Nu e nevoie să fie crescut numărul clinicilor sau al psihiatrilor, ori al psihanaliștilor, ci trebuie să se revoluționeze condițiile existente în societate. De aceea, abordează raportul dintre teoria socială și teoria psihanalitică și, în 1929, scrie *Materialism dialectic și psihanaliză,* anunțând necesitatea integrării teoretice a celor două discipline. Concepția spre care se îndreaptă este cea a unei sărăcii sexuale a maselor. Ducându-i ideile la extrem, s-ar putea spune că obiectivul spre care se îndreaptă Reich este al unei adevărate revoluții sexuale, în care eliberarea de principiul plăcerii ar fi trebuit să fie impulsul decisiv spre eliberarea socială, concepție pe care Marcuse o consideră excesiv de vagă și de puțin definită.[98]

Deși Marcuse o consideră un primitivism teoretic, la Reich asistăm la o operațiune interesantă, care în ochii lui Marcuse merită să fie readusă la un nivel mai înalt: recitirea pozițiilor freudiene în lumina noilor cunoștințe oferite de societatea americană,

[97] W. Reich, *Funcția orgasmului*, trad. it. de F. Belfiore, Milano, 1969, p. 91

[98] Despre îndoielile lui Marcuse privitoare la Reich: J.-M. Palmier, *Îndreptare spre gândirea lui Herbert Marcuse*, trad. it. de L. Banfi, Milano, p. 48–52

în care procesul de dorință și de satisfacere a nevoii devenise incredibil mai violent decât în Europa, se putea dovedi o operațiune centrală, cu scopul de a preciza concepția despre utopie pe care Marcuse insista în acei ani. Astfel, apare una dintre cele două mari opere ale filosofului naturalizat american: *Eros și civilizație*, care, alături de *Omul unidimensional,* îl va face unul dintre părinții contestării politice a tinerilor din anii 1960.

Eros și civilizație (I): polemica

Înainte de a aborda mai exact textul, trebuie spuse câteva cuvinte despre mediul cultural în care Marcuse l-a scris și despre disputele la care se referă în mare parte a cărții. Marea polemică abordată în *Eros și civilizație* se îndreaptă împotriva așa-numitei școli neofreudiene, sau alternativei culturale a psihanalizei. Exponenții de mai mare importanță ai acestei școli sunt, după părerea lui Marcuse, Karen Horney și Clara Thompson, nume care astăzi nu-i vor spune aproape nimic cititorului nespecialist, dar la ele se adaugă un altul, pe care deja l-am numit pe parcursul textului – Erich Fromm, care ulterior va deveni celebru pentru cartea sa publicată în 1976 *A avea sau a fi?,* dar care, la vremea aceea, era unul dintre mulții exponenți ai școlii neofreudiene care luase avânt în America. Mai cu seamă față de acesta din urmă, polemica lui Marcuse nu poate fi considerată nici simplă, nici banală, fiindcă Fromm a făcut multă vreme parte din același Institut de Cercetări Sociale de la Frankfurt, căruia Marcuse i-a mutat sediul de la Geneva, și a semnat numeroase și importante cercetări pe care le-am menționat anterior. În plus, în anii 1930 Fromm fusese autorul câtorva eseuri care i-au oferit o certă inspirație aceluiași Marcuse, cum

ar fi *Semnificația socio-psihologică a teoriei matriarhatului,* sau *Despre metoda și datoria unei psihologii sociale analitice,* apărut chiar în paginile revistei Institutului de Cercetări Sociale. Însă odată cu sosirea sa în America, Marcuse vede la el o regresie puternică ce îl face să adere la acel curent cultural neofreudian pe care el este decis să-l demoleze.

Deși Marcuse lasă această discuție pentru ultimele pagini ale cărții sale cu titlul *Critica revizionismului neofreudian,* este interesant să începem de la acest punct pentru a înțelege mai bine motivele de fond care îl determină pe Marcuse să scrie, substanțial, o carte întreagă dedicată ultimelor eseuri ale lui Freud. În 1955, în revista *Dissent*, Marcuse publică un eseu numit *The Social Implications of Freudian „Revisionism"*, care conține o acuzație violentă la adresa lui Fromm, reluată și în ultimul capitol din *Eros și civilizație*. Acestor pagini le va răspunde în aceeași revistă Fromm, acuzându-l la rândul său pe Marcuse într-un articol cu titlul simptomatic, *The Human Implications of Instinctivistic „Radicalism"*, și îi va urma o replică marcusiană.[99] Esența problemei constă în faptul că, după părerea lui Marcuse, această interpretare a psihanalizei nu ar face altceva decât să slăbească teoria freudiană și să o facă prin asta o formă de ideologie, în detrimentul acelui act de acuzare magistral și ascuțit adresat societății.

Teoria neofreudienilor, sau a freudienilor culturaliști, era cea potrivit căreia din teoria psihanalitică elaborată de Freud ar trebui scoasă toată acea formă de reziduu biologic și metafizic cu care încă erau impregnate scrierile părintelui acestei discipline. În acest fel se elabora o concepție a raportului între individ și

[99] Această a treia replică, cu un rezumat al întregii polemici, se găsește în H. *Marcuse, A Reply to Erich Fromm*, în *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, în *Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. V, D. Kellner și C. Pierce (ed.), London–New York, 2011, pp. 101–106

societate care tăia din rădăcină toată abordarea freudiană legată de teoria impulsurilor, sau, cum se traduce termenul *Triebe* în domeniul psihanalitic, a instinctelor. După părerea lui Marcuse, acesta este, în realitate, aspectul care îl face pe Freud mai mult decât orice un gânditor al cărui studiu este necesar în contextul unei terorii sociale, respectiv în virtutea unei lecturi intrinseci conflictuale a raportului dintre individ și societate. În această privință, se citește în *Introducerea* la *Eros și civilizație:* „«Biologismul» lui Freud este o teorie socială într-o dimensiune profundă care a fost sistematic aplatizată de școlile neofreudiene“[100]. Astfel, pozițiile culturaliste au tăiat rădăcinile pur instinctuale ale societății și au înțeles-o pe aceasta din urmă ca pe un soi de mediu pe care individul îl are dinainte așezat de-a gata. Urmând concepțiile neofreudiene, care doreau să deplaseze, ca să spunem așa, spre stânga axa dezbaterii, orice formă de dezordine trebuie readusă la dimensiunea sa socială și culturală.

Din contră, Marcuse se conectează exact cu Freud în numele unei analize care este cea mai îndrăzneață din societate, fără să facă rabat mai ales de la contextul formării sale originare.

Societatea nu trebuie considerată ca un lucru dat, ca un simplu fapt social, ci trebuie să fie cercetată plecând de la originea sa și în virtutea legitimității sale. Prin poziționarea lor, neofreudienii reduc în schimb societatea la un ambient, eliminând orice istoricitate a corpului vieții comunitare și readucând afecțiunea psihică la o lipsă de adaptare a omului la aceasta din urmă. Urmând această perspectivă, se pare că societatea îmbracă un rol de metru etalon cu ajutorul căruia să se măsoare capacitatea individuală de adaptare, fără ca aceasta să poată fi pusă la îndoială pe baza unei cereri de legitimizare.

[100] H. Marcuse, *Eros și civilizație*, p. 53

În mod opus, Marcuse citește pesimismul lui Freud privitor la originea și la structura represivă a societății ca ocazie pentru o punere serioasă în discuție a acesteia din urmă și, odată cu ea, a valorilor sale de fond. După cum vom vedea, se va înfiripa mai concret rolul fanteziei, pe care îl văzuserăm anterior că apăruse într-o accepție care se întrezărește în discursul lui Freud și care înțelege fantezia ca facultate capabilă să urmeze liber principiul de plăcere, fără a fi frânată de principiul realității.[101] Astfel, se specifică și rolul determinant al utopiei.

Paradoxal, cum am spus, revizioniștii teoriei freudiene voiau să mute la stânga axa psihanalizei, însă, făcând acest lucru, au atins un principiu de bază al concepției lui Freud, pe care Marcuse îl consideră a fi cel ce o face cu adevărat interesantă. Acolo unde revizioniștii vedeau un fel de biologism al lui Freud, pe care voiau să-l remedieze printr-o concepție pur socială a nevrozelor, Marcuse întrevede o punere sub acuzare lucidă și îndrăzneață a societății în integralitatea sa. Este adevărat, cum spune Freud, că societatea dă impresia că are o rădăcină aproape biologică. Cheia însă este să înțelegi că aceasta nu este o presupunere de tip mistic sau chiar obiectiv. A vorbi despre individ în societate echivalează cu a vorbi despre un individ care poate să apară natural din aceasta. Acest lucru te face să înțelegi ce s-ar întâmpla dacă ordinea socială actuală ar fi făcută bucăți; ar fi făcută bucăți exact acea aparență de naturalețe pe care Freud o descrie atât de cinic și de critic:

> În spatele tuturor diferențelor dintre formele istorice ale societății, Freud intuia lipsa de umanitate fundamentală comună

[101] R. Perlini, *Ce a spus într-adevăr Marcuse*, pp. 80–83

tuturor și controalele represive care, în cadrul structurii înseși a instinctelor, perpetuează stăpânirea omului asupra omului.[102]

Eros și civilizație (II): reprimare și utopie

Volumul *Eros și civilizație* este opera definitivei consacrări a lui Marcuse, care odată cu ea încetează să mai fie unul dintre mulții profesori universitari ce lucrează în Statele Unite și devine unul dintre criticii cei mai radicali ai societății capitaliste, fapt care îi va aduce oarecare faimă în viitor[103]. Încercarea lui de a uni psihanaliza cu marxismul rămâne, într-un anume fel, pionierat de gen.

Pe de o parte, avem o filosofie istorică și socială care intenționează să răstoarne societatea prezentă; pe de alta, avem o cercetare a instinctelor ascunse și inconștiente ale ființei umane, care, prin forța lucrurilor, se transmit în societate. Deci trebuie să cercetăm ce raport există între individ și întregul societății, într-o perspectivă menită să țină laolaltă dezvoltarea acesteia și creșterea aceluia. În acest sens, se unesc filogeneze și ontogeneze: geneza speciei și geneza individului, acolo unde specia este asimilată istoriei sociale în care este inserată ființa umană.

Scrierile lui Freud care sunt luate în considerare sunt cele dedicate culturii, scrise în faza târzie a dezvoltării sale. Atenția cade în special pe *Dincolo de principiul plăcerii* și *Disconfortul civilizației,* scrise la zece ani diferență, în 1920, și, respectiv, 1930, când evenimentul războiului și frământările care i-au urmat impuneau o

---

[102] H. Marcuse, *Eros și civilizație*, p. 265

[103] J.-M. Palmier, *Pornind de la gândul lui Herbert Marcuse*, p. 63

atenție dată ființei umane în tendința sa integrală de a trăi în comunitate și din partea lui Freud. *Disconfortul civilizației* vorbește despre raportul pe care îl are omul cu domeniul elementelor naturale, care în practica contemporană este în mod necesar mijlocit de tehnica față de care el are o deziluzie, deoarece aceasta nu îi permite să-și urmărească realmente fericirea. Promisiunea fericirii, conectată cu domeniul tehnic al naturii, nu se împlinește și omul cade în nevroză. Cum scrie Freud:

> O mare parte a vinei pentru nefericirea noastră trebuie pusă pe umerii așa-zisei noastre civilizații; am fi foarte fericiți dacă am renunța la ea și am găsi calea de întoarcere la condiții primitive.[104]

Omul nu pare să poată trăi în afara societății, dacă nu vrea să recadă în barbaria anarhiei pulsionale; dar societatea, pentru a găzdui viața comunitară, îi impune omului o serie de renunțări, mai exact, îi impune să renunțe la răsplătirea propriului principiu magmatic și libidic al plăcerii, în numele principiului realist și ordonat al realității. De fapt, disconfortul apare când dezechilibrul și reprimarea principiului plăcerii de către principiul realității fac, spus explicit și imprecis, să nu mai merite efortul. Prea multe sunt renunțările la care omul își supune plăcerea, în numele unei reprimări care i se impune social. Freud mai pune în joc și o paralelă între dezvoltarea socială și cea individuală, comparând dificultatea ca principiul plăcerii să fie depășit de obstacolele pe care le comportă depășirea infantilă a fazei sado-anale. Civilizația trebuie să sustragă impulsurilor sexuale o mare parte din energie, pentru a o îndrepta spre scopuri socialmente funcționale, cum ar

[104] S. Freud, *Disconfortul civilizației*, în *Opere*, vol. 10, ed. C.L. Musatti, Torino, 1978, p. 557

fi, de exemplu, munca. În felul acesta, se introduce principiul nefericirii care corespunde supunerii pulsionale. La fel se întâmplă și în privința agresivității, impuls central al individului, pe care societatea își impune să o reprime în vederea propriei supraviețuiri. Folosind cuvintele cu care se încheie eseul:

> Problema fundamentală a destinului speciei umane mie mi se pare că este următoarea: dacă, și până la ce punct, evoluția civilă va reuși să controleze tulburările vieții colective provocate de pulsiunea agresivă și autodistructivă a oamenilor. Oamenii și-au extins acum atât de mult puterea asupra forțelor naturale, încât a se bucura de ele ar însemna ușor să se extermine pe rând, până la ultimul om. Ei știu acest lucru și de aici vine o bună parte din neliniștea lor actuală, din nefericire, din reținere. Iar acum trebuie să ne așteptăm ca și cealaltă dintre cele două „puteri cerești", Erosul etern, să facă un efort să se afirme în lupta cu adversarul său la fel de nemuritor.[105]

Aceste teze, dezvoltate de Freud în *Disconfortul civilizației* și în *Dincolo de principiul plăcerii,* pot permite să se înțeleagă intenția de bază a lui Marcuse în *Eros și civilizație*.

Intenția lui Marcuse, care, după cum am spus, pornește de la o mediere între premisele psihanalitice și teoria socială marxistă, este să ia în discuție așa-numitul pesimism freudian, încercând – în sens utopic – să conceapă posibilitatea existenței unei culturi (și deci a unei societăți) non-represive. Pe scurt, întrebarea de la care pleacă discursul său privește posibilitatea de a înțelege critica lui Freud, fără a urmări însă până la capăt ceea ce e perceput

[105] *Idem*, p. 630

ca un defetism indispensabil față de omenire în ansamblu. Drept mărturie, se poate citi în *Introducere* la *Eros și civilizație*:

Din *Eros și civilizație* (I)

Afirmația lui Freud că civilizația se bazează pe reprimarea permanentă a instinctelor omenești a fost împărtășită fără discuție. Întrebarea sa dacă suferința generată în acest fel individului merită beneficiile culturii nu a fost prea sârguincios luată în considerare – mai ales că Freud însuși considera că ar fi vorba despre un proces inevitabil și ireversibil. Libera satisfacere a nevoilor instinctuale ale omului este incompatibilă cu societatea civilă: renunțarea și amânarea satisfacției sunt premisele progresului. „Fericirea" – spune Freud – „nu este o valoare culturală." Fericirea trebuie subordonată unei munci care ocupă toată ziua, unei discipline a reproducerii monogame, unui sistem alcătuit din legi și ordine. Sacrificarea metodică a libidoului, devierea sa, impusă inexorabil, spre activități și expresii social utile reprezintă cultura.

Sacrificiul a făcut bine: în zonele avansate ale lumii civilizate din punct de vedere tehnic, cucerirea naturii este practic încheiată și crește satisfacerea nevoilor unui număr din ce în ce mai mare de persoane. Nici mecanizarea și nici standardizarea vieții, nici sărăcirea psihicului, nici din ce în ce mai marea forță distructivă a progresului zilelor noastre nu oferă motive suficiente ca să ne îndoim de „principiul" care a guvernat progresul civilizației occidentale. Creșterea continuă a productivității face din ce în ce mai puțin utopică promisiunea de viață mai bună pentru toți.

H. Marcuse, *Eros și civilizație*,
trad. it. de L. Bassi, Torino, 1992

> Aceste aspecte negative ale culturii actuale ar putea fi și un indiciu al faptului că instituțiile constituite sunt învechite și depășite, și că apar noi forme de civilizație.[106]

Baza socială de la care pleacă Marcuse când gândește o eliberare reală a omenirii din starea sa represivă nu este însă de ordin strict psihanalitic, ci se află în fruntea acelei interacțiuni urmărite de el între teoria psihicului și teoria societății. Când se pregătește să definească premisele acestei cotituri non-represive a civilizației, el observă că „permanenta creștere a productivității face să fie din ce în ce mai puțin utopică promisiunea unei vieți încă și mai bune pentru toți"[107]. În această declarație se pate citi influența acelei declanșări a forțelor de producție pe care Marx o impunea drept condiție necesară pentru realizarea societății libere și care acum se regăsește la Marcuse ca posibilitate – pe bază utopică – a unei civilizații non-represive.[108] În același fel, Marcuse continuă să se întrebe: „Corelarea antagonică dintre libertate și reprimare, productivitate și distrugere, dominare și progres oare reprezintă realmente principiul civilizației?"[109]

Dacă analiza lui Freud vedea în sporirea progresului o creștere generalizată a nefericirii personale, Marx invită să se conceapă creșterea cantitativă ca proces care, la un moment dat, reușește să transforme cantitatea în calitate, permițând acel salt decisiv în vederea unei conștiințe de clasă, de care, cum am văzut, Marcuse era legat încă din anii de tinerețe. În *Disconfortul*

---

106 *Idem*, p. 52

107 *Idem*, p. 51

108 Sublinierea acestui punct apare în J.-M. Palmier, *Pornind de la gândul lui Herbert Marcuse*, pp. 72–73

109 H. Marcuse, *Eros și civilizație*, p. 52

civilizației, Marcuse vede cel mai mare act de acuzare a omenirii, dar, concomitent, recunoaște cea mai mare punere în valoare a ceea ce este specific uman. Dacă, pe de o parte, transformarea omului în om civilizat impune întotdeauna o formă crescândă de represiune a omului în măsura în care este dotat cu instincte, în același timp acest joc al represiunii este capabil să arate, ca în penumbră, acel nucleu de fond în care omul își poate câștiga realmente fericirea. Tocmai pentru că actualmente este nefericită, ființa umană va putea să fie într-o zi fericită.

Terenul pe care se mișcă Marcuse este, în realitate, extrem de stratificat și de alunecos. El vrea să arate cum premisele pentru a gândi această societate non-represivă se află deja, dacă socotim bine, în cadrul aceleiași gândiri freudiene. Freud însuși ne furnizează instrumentele necesare pentru a gândi o societate non-represivă, exact în timp ce afirmă natura represivă necesară a civilizației. Apucând-o pe o cale care va fi apoi cea străbătută mai aprofundat în *Omul unidimensional*, Marcuse ne invită să gândim condițiile de posibilitate ale unei societăți drepte exact în interiorul celei nedrepte. În acest sens, Marcuse este un elev mai fidel al lui Marx decât a fost Adorno, a cărui gândire negativă exclude faptul că în viața falsă se poate descoperi grăuntele unei vieți adevărate, deoarece de-acum omul s-a transformat „într-un apendice al procesului material de producție, fără autonomie și fără substanță proprie".[110] Așadar, Marcuse lucrează la periferia gândirii lui Freud, încercând să se strecoare în acea dialectică indestructibilă pe care psihanaliza o vedea împletită între civilizație și pierderea fericirii. Problema „economiei libidinale" cu care Freud lichidează posibilitatea unei satisfacții reale în contextul civilizării este tocmai ceea ce Marcuse

[110] Th.W. Adorno, *Minima moralia*, p. 3

ia în discuție, încercând să lege din nou nodul posibil pe care Freud l-a tăiat între fericire și civilizație. Oare poate fi gândită o civilizație fericită? E posibil să se producă în termenii lui Freud? Acestea sunt întrebările pe care și le pune Marcuse.

Ne-am putea gândi, și chiar s-a făcut acest lucru, că Freud compensa un sentiment de tristețe personală când indica această condiție mizeră a omenirii. Scrie el într-o scrisoare adresată lui Putman, pe 8 iulie 1915: „Eu sunt susținător al unei vieți sexuale infinit mai libere, deși m-am bucurat foarte puțin de o asemenea libertate“[111]. Chiar rămânând departe de această interpretare excesiv de privată a raportului dintre pesimism și civilizație, Marcuse crede că ne putem întreba, pe bună dreptate, despre cât de mult și-a călcat pe suflet Freud în latura pesimistă a propriei concepții generale, poate nereușind să găsească în ideile personale posibilitatea unui remediu concret pentru această formă de disperare culturală. Rădăcina marxistă a gândirii sale îi impune lui Marcuse să nu dispere văzând prezentul și să privească progresul civilizației cel puțin cu posibilă bunăvoință.

„Concepția omului care reiese din teoria freudiană este cel mai irefutabil act de acuzare a civilizației occidentale“, spune Marcuse, iar în fața acestui fapt admite că în același timp el este „apărarea cea mai de nezdruncinat a acestei civilizații“[112]. Ceea ce trebuie să înțeleagă omul din propriul proces de civilizare este momentul dureros al eliberării la care nu se poate renunța. Odată ce omul supune în mod necesar principiul plăcerii principiului realității, odată ce își reprimă satisfacția imediată a propriilor impulsuri, avem de-a face cu o traumă care este continuu

[111] S. Freud, *Scrisoare către J.J. Putman. 8 iulie 1915*, în *Briefe 1879–1939*, ed. E.L. Freud, Frankfurt, 1960, p. 305

[112] H. Marcuse, *Eros și civilizație*, p. 59

retrăită. Având în vedere acestea însă, Marcuse este ferm convins că

> metapsihologia lui Freud este o continuă încercare de a descoperi și de a pune în dubiu teribila necesitate a conexiunii strânse dintre civilizație și barbarie, progres și suferință, libertate și nefericire – conexiune care, în ultimă instanță, se dovedește ca legătură între Eros și Thanatos.[113]

Însă în baza unei lecturi istorice extrem de socializate a civilizației, Marcuse vede posibilitatea de a rupe procesul continuu de reprimare a principiului plăcerii de către principiul realității și o face printr-o schemă de lectură care, încă o dată, trimite puternic la Marx. Mențiunările continue ale lui Marcuse despre intrarea omului în societatea bunăstării nu trebuie, firește, să ne ducă cu gândul că avem de-a face în acest caz cu o apărare a consumerismului sau a capitalismului neînfrânat. Din contră, trebuie să gândim societatea bunăstării ca pe un fel de culme a capitalismului însuși, care, indirect, reușește să arate posibilitatea existenței unei societăți realmente satisfăcătoare. Este vorba despre un discurs care are ceva în comun cu ideea că resursele consumate zilnic de Occident ar fi capabile, dacă s-ar adresa unei lumi diferite, să ne satisfacă pe deplin orice exigență. Marcuse se duce în felul acesta în direcția unui marxism care va trebui să se găsească din nou în conflict cu o bună parte din exponenții săi ortodocși. Ideea lui este încă legată de marxismul umanist pe care îl proiecta în anii 1930 și care are tendința să

[113] *Idem*, p. 64

nu gândească istoria pur și simplu în lumina unui gen de necesitate dialectică.

Ca să fim mai exacți, trebuie să revenim la câteva argumentații cuprinse în *Rațiune și revoluție*. Scrie, în privința asta, Marcuse: „Odată depășit capitalismul, procesele sociale nu mai sunt dominate de legi naturale oarbe“[114]. Aici se referă la discursul lui Marx despre istorie ca istorie naturală, introdus explicit în Prima carte a *Capitalului*, unde figurile luate în considerare – cea a burghezului, cea a proletarului – se spune că trebuie tocmai să aibă valoare ca figuri de „istorie naturală“[115]. Semnificația acestor cuvinte privește istoria ca pe un proces care are o semnificație naturalistă, anume că se opune omului ca și cum acesta ar fi un lucru străin lui, cu aceeași legalitate pe care o posedă natura. Forțele istoriei sunt oarbe și omul nu poate face altceva decât să le îndure. Acest lucru este însă valabil numai pentru acea istorie pe care Marx o numește preistorie, respectiv istoria societății capitaliste. Odată ruptă ordinea de producție burgheză, iată că omului îi este dată posibilitatea de a-și lua soarta în propriile mâini și de a începe o istorie cu adevărat umană, o istorie care să nu mai fie naturală, ci liberă.

Când Marcuse îi reproșează lui Freud genul acesta de observații, se gândește exact la așa ceva, adică la posibilitatea ca dialectica continuă de reprimare a plăcerii în numele principiului realității – în care freudienii revizioniști vedeau rămășițe de biologism și de metafizică – să fie făcută bucăți tocmai ca urmare a distrugerii acelui aspect absolut naturalist pe care îl are istoria în cadrul orânduirii economice capitaliste și pe care l-ar putea pierde odată ce acest lanț s-ar sfărâma definitiv. Societatea

---

[114] H. Marcuse, *Rațiune și revoluție*, p. 347

[115] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, trad. it. de D. Cantimori, Roma, 1980, p. 17

bunăstării ar putea demonstra că ne aflăm tocmai în pragul acelei dezlănțuiri a forțelor de producție care ar permite universalizarea producției socializate, nu legate de proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. Așadar, spre deosebire de ce făcea Wilhelm Reich, Marcuse nu gândește eliberarea societății ca simplă eliberare sexuală, ci gândește eliberarea sexuală ca pe o posibilitate oferită de eliberarea economică și de producție. Cursa din ce în ce mai represivă în care s-a antrenat societatea ar putea fi, pur și simplu, semnalul că acele structuri instituționale de reprimare a vieții individuale scârțâie din ce în ce mai mult și se pregătesc să cedeze în fața unei ordini umane, iar aceasta se întâmplă exact în virtutea rupturii chiar violente a orânduirii sociale.

Conflictul pe care Freud tinde să ni-l prezinte ca etern, din respect față de acea concepție a omului ca fiind dominat de instincte, Marcuse vrea deci să-l gândească invers, ca istoric, și, în plus, ca istoric condiționat. Deci vorbim despre o lectură istorică a raportului uman dintre societate și tehnică și despre a arăta cum conflictul identificat de psihanaliză poate fi rezolvat numai dacă energiile pe care societatea – atât americană, cât și sovietică – le folosește pentru a controla și reprima individul ar fi îndreptate spre scopuri diferite de cele ale neînfrânatei stăpâniri a persoanei fizice și psihice. În lumina modificărilor istorice însă, Marcuse identifică o configurație nouă a ceea ce Freud numea principiu al plăcerii și îi dă numele de „*principiu de prestație*: forma istorică prevalentă a *principiului realității*“[116]. Avem de-a face cu o evaluare întru totul economică, abstractă și finalizată odată cu individul a cărui funcție este acum îndreptată exclusiv spre a oferi o prestație socială determinată.

[116] H. Marcuse, *Eros și civilizație*, p. 80

Din *Eros și civilizație* (II)

Introducând termenul de reprimare adițională, am axat discuția pe instituții și pe raporturile care alcătuiesc „corpul" social al principiului realității. Acestea nu reprezintă pur și simplu manifestările externe schimbătoare ale unui principiu al realității care rămâne nealterat, ci alterează efectiv principiul aceleiași realități. În consecință, în încercarea noastră de a scoate în evidență importanța limitelor reprimării care domină în civilizația contemporană, va trebui să o descriem în termenii specifici ai principiului realității care a guvernat originile și dezvoltarea acestei civilizații. I-am dat numele de principiu de prestație pentru a reliefa faptul că sub dominația sa societatea se stratifică în funcție de prestațiile economice (în regim de concurență) ale membrilor săi. Este clar că acesta nu este singurul principiu istoric al realității: alte modalități de organizare socială nu numai că au prevalat în culturi primitive, dar au și supraviețuit până în vremurile moderne.

Principiul de prestație, care este principiul unei societăți de achiziție, antagonică, în proces de expansiune constantă, presupune o dezvoltare îndelungată, în timpul căreia dominația a fost din ce în ce mai rațională: acum, controlul muncii sociale reproduce societatea la o scară mai vastă și în condiții mai bune. O perioadă lungă, interesele dominației coincid cu interesele ansamblului: utilizarea avantajoasă a aparatului de producție satisface pe deplin nevoile și facultățile indivizilor. Pentru marea majoritate a populației, măsura și modalitatea de satisfacere sunt determinate de munca ei; însă aceasta este o muncă pentru un aparat pe care aceștia nu-l controlează, care operează ca o putere independentă.

H. Marcuse, *Eros și civilizație*,
trad. it. de L. Bassi, Torino, 1992

Principiul de prestație corespunde unei versiuni foarte violente, s-a spus „crudă“[117], a principiului realității, deoarece realitatea sa corespunde realității societăților industriale avansate. În acest context, tocmai ca urmare a transformării realității în prestație, rezultatul este o accentuare a impulsului agresivității care apasă pe individ. În trecut, abordarea mergea mai marcat către principiul plăcerii, care însă azi pare să-și găsească oarecare răsplată. Însă cu prețul unei declanșări a instinctului de agresivitate care nu mai găsește o cale de defulare îndreptată social-mente și se sublimează ca teamă individuală. După părerea lui Marcuse, este vorba despre o formă de „reprimare adițională“ ce constă în „restricțiile pe care puterea socială le face necesare, sau în dominația socială. Ea se deosebește de reprimarea fundamentală, sau de bază, respectiv de «codificările» instinctelor imperios necesare pentru perpetuarea rasei umane în civilizație.“[118] Spre deosebire de ce se întâmplă în formele de reprimare codificate și analizate de Freud, în această nouă formă adițională de reprimare asistăm la o constrângere a individului care nu mai este necesară pentru simpla perpetuare a speciei sociale, ci care se adaugă acesteia, zdrobind ulterior individul tocmai cu ajutorul acelei pulsiuni de agresivitate ce pare cerută de societate.

Faptul că Marcuse recunoaște în această dinamică posibilitatea de a întrezări finalul reprimării și începutul eliberării sociale nu trebuie însă confundat cu logica acelui „cu atât mai bine, cu atât mai rău“, care deseori este recunoscută în unele concepții marxiste puțin naive. Însă, din contră, Marcuse are în minte o situație istorică obiectivă, potrivit căreia scopul său este o descriere a dinamicii de fond în vederea unei posibile rupturi.

.....

[117] J.-M. Palmier, *Pornind de la gândul lui Herbert Marcuse*, p. 84

[118] H. Marcuse, *Eros și civilizație*, p. 79

Aspectul central pe care îl scoate în evidență Marcuse este acela de a nu vrea să considere eterne pozițiile psihanalizei, deși recunoaște o valoare centrală diagnosticării lor critice. Adesea se repetă că Marcuse ar fi reușit să îi împace pe Marx și pe Freud, chiar dacă această conciliere – ironia sorții – este refuzată atât de marxiști, cât și de freudieni, care văd un caracter fals în analizele și în rezultatele lui Marcuse. Însă, în realitate, când el vorbește despre o societate non-represivă, nu o face în numele unei utopii generic dăunătoare, ci recunoscând caracterul extrem de represiv al societății capitalismului avansat. Este întotdeauna necesară o oarecare formă de mediere cu realitatea, care să fie în contrast cu impulsurile/pulsiunile libere, în schimb nu e necesară tocmai acea reprimare adițională pe care o impune societatea capitalistă prin intermediul principiului de prestație. Cuceririle societății bunăstării ar putea fi canalizate într-un fel mult mai productiv și, mulțumită incredibilei forțe materiale a producției lor, ar putea atenua și forma de bază a reprimării, căreia, în orice caz, în societate, omul trebuie să i se supună. Dacă acest lucru s-ar întâmpla, civilizația ar înceta să fie legată de nefericire și, condusă spre alte scopuri, i-ar permite fiecărei ființe omenești o existență mai fericită, sau cel puțin cu siguranță mai puțin nefericită decât cea actuală. Cum s-a spus într-o lectură a gândirii lui Marcuse, acesta este exact punctul în care „sexualitatea eliberată, susträgându-se de sub dominația principiului realitate-prestație“, adică un tip de *performance*, „va pune în criză radicală reducerea sa la genitalitatea monogamică pusă în serviciul procreării“[119].

La fel cum i se întâmplase lui Reich, și la Marcuse intervine tema eliberării impulsului sexual, pe baza căruia psihanaliza și-a clădit o mare parte din teorie, mai ales după șansa de receptare

[119] T. Perlini, *Ce a spus cu adevărat Marcuse*, p. 129

publică pe care a înregistrat-o în a doua jumătate a secolului XX. În sensul acesta, Marcuse scrie:

> Istoric, reducerea Erosului la sexualitatea procreativ-monogamică (ce completează subordonarea principiului plăcerii de către principiul realității) a reușit din plin numai când individul a devenit un subiect-obiect de muncă în cadrul aparatului societății sale; în vreme ce, ontogenetic, reprimarea primară a sexualității infantile rămâne condiția preliminară pentru a se putea ajunge la acest rezultat.[120]

Nevoia de dominare care este legată de societatea capitalistă, chiar o dominare absolută, intensifică într-un mod complet nou conflictul istoric existent între sexualitate și muncă, transformând atât psihicul, cât și trupul în simple instrumente alienate de muncă. De aceea, organizarea sexualității reflectă aspectele ce caracterizează principiul de prestație inerent lumii industrializate. Organizarea socială și reflexul său ideologic al reclamei îi arătă individului un gen de ecou distorsionat al propriei sexualități care, între timp, a fost violent reprimată. Societatea desexualizează astfel trupul și, în timp ce iubirea degradează funcția reproductivă a schemei de lucru, erotismul publicitar crește nemăsurat[121]; făcând astfel, orice impuls sexual care nu este cuprins în acea schemă funcțională este etichetat ca perversiune, iar această dinamică își demonstrează imediat implicațiile politice.

Pentru a elibera omul de această condiție, trebuie deci să se recurgă la acea facultate a sufletului uman pe care societatea

---

120 H. Marcuse, *Eros și civilizație*, p. 125

121 J.-M. Palmier, *Pornind de la gândul lui Herbert Marcuse*, p. 93

actuală o maltratează mai mult decât pe oricare alta, adică aceea a imaginației, care este definită ca inutilă tocmai din cauza imposibilității ei de a se supune principiului de prestație.

Imaginația, care aici nu este clar separată de fantezie, este acea capacitate umană care permite să gândești ceea ce în realitate pare imposibil și în același timp garantează posibilitatea unei căi de scăpare de rigiditatea socială și de reprimarea pasiunilor. Marcuse face aluzie și la fantezia erotică, fantezie care ghidează impulsul vital al erosului în acei termeni pe care realitatea și prestația îi interzic. În acele fărâme de imaginație, în acele lumi gândite și fantastice, se poate oare vedea și intui utopia impulsurilor eliberate?

> Suprarealiștii au înțeles implicațiile revoluționare ale descoperirilor lui Freud: „Imaginația a ajuns, în sfârșit, să-și reclame drepturile". Când s-au întrebat: „Oare nu se poate aplica visul și la soluționarea problemelor fundamentale ale vieții?", ei au depășit psihanaliza, pretinzând ca visul să devină realitate fără a-și compromite conținutul. Arta s-a aliat cu revoluția. O adeziune fără compromisuri la valoarea riguroasă a adevărului imaginației înțelege realitatea într-un mod mai deplin. Faptul că producțiile imaginației artistice nu sunt adevărate în termenii organizării efective a faptelor face parte din esența adevărului lor.[122]

Citând cuvintele lui Alfred Whitehead, Marcuse vorbește despre facultatea estetică a imaginației ca despre un „mare refuz"[123]. Și acest „mare refuz este protestul la adresa reprimării superflue,

[122] H. Marcuse, *Eros și civilizație*, p. 175

[123] A.N. Witehead, *Science and the Modern World*, New York, 1925, p. 158

lupta pentru forma definitivă a libertății"[124]; de-acum se pare că numai arta poate formula un asemenea refuz, deoarece, în orice teorie care vrea să se prezinte ca socială sau ca politică, această idee este etichetată ca simplă utopie, și deci discreditată; dar tocmai la acest nivel utopic trebuie să ne uităm pentru a spera în ruptura ordinii existente. Privitor la utopia estetică și imaginativă a eliberării instinctuale a omului, Marcuse își pune ultimele întrebări:

> Este necesar să tragem din aceasta concluzia că civilizația va fi distrusă și va reveni la starea preistorică sălbatică, [...] că absența nevoii și a reprimării ar duce la consumarea întregii energii care ar trebui să fie în avantajul producției materiale și intelectuale la un nivel mai înalt și pe o scară mai amplă? Freud răspunde afirmativ.

Spre deosebire de Freud, după cum ar trebui să fie clar, Marcuse întrevede o soluție la această distrugere ipotetică a omenirii prin eliberarea de reprimarea pasiunilor:

> Am sugerat deja ipoteza că reprimarea instinctuală curentă nu este atât rezultatul necesității muncii, cât organizarea socială specifică a muncii, impusă de interesele dominației – și că reprimarea este în mare măsură reprimare adițională. În consecință, eliminarea reprimării adiționale ar tinde în sine să elimine nu munca, ci organizarea existenței umane într-un instrument de muncă. Dacă acest lucru este adevărat, apariția unui principiu al realității non-represiv ar altera, dar nu ar distruge organizarea socială a muncii: eliberarea Erosului ar putea crea raporturi de muncă noi și de durată.[125]

---

[124] H. Marcuse, *Eros și civilizație*, p. 175

[125] *Idem*, pp. 179–180

Utopia pusă la încercare

Instincte și conciliere

Ajunși aici, probabil că e cazul să jucăm cu cărțile pe masă și să arătăm care sunt cele două mari surse filosofice ale lui Marcuse și care sunt riscurile asumării unei poziții ca a lui. Limbajul acelor *Triebe*, al instinctelor sau al impulsurilor, nu este pur și simplu psihanalitic și, din contră, am putea gândi că tocmai sursele direct filosofice ale lui Marcuse l-au condus către un atât de profitabil interes pentru problemele freudiene. Autorii despre care vorbim sunt Friedrich Schiller și Friedrich Nietzsche, a căror producție este intim legată, din moment ce al doilea a găsit în primul o declinare estetică a conceptului de impuls, declinare pe care o putem descoperi clar și în încheierea estetică pe care o compune Marcuse la *Eros și civilizație*.

În ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea, Schiller se confruntă cu o serie de probleme care, într-un anume sens, amintesc de cele pe care le-a înfruntat Marcuse aproape două sute de ani mai târziu. Urmărind o schemă care începea să

fie mai curând comună în cultura germană, Schiller dezvoltă ideea existenței unei ființe umane pe deplin dezvoltate și integrale, al cărei model se regăsește în Grecia clasică, și pe care o opune omului modern, marcat în schimb de o iremediabilă sciziune. În epoca modernă, scrie Schiller, „*utilul* este marele idol al timpului, pe care trebuie să-l slujească toate forțele și căruia toate talentele trebuie să-i aducă omagiu“[126]. La fel ca principiul de prestație despre care va vorbi Marcuse, utilul este deci sursa unei sciziuni interne a omului care oscilează mereu între propria componentă animală și cea intelectuală și morală. Analog celor pe care le va spune Marcuse, și Schiller se gândește la restaurarea unui om total, multilateral, care să știe să-și păstreze echilibrul între tendințele propriei conformații[127].

Privitor la acest subiect, Schiller se întreabă „care modern, în mod individual, poate intra în luptă individuală cu individul pentru a-și disputa premiul umanității?“[128] Așadar, imaginea este a unui om atenian gândit pe deplin dezvoltat și multilateral, față de un om modern scindat, care însă a făcut din această sciziune ocazia pentru o dezvoltare socială. Schiller nu are dubii. Societatea modernă este mult mai dezvoltată și mai avansată decât cea antică, însă această dezvoltare și acest progres au fost plătite cu prețul unei pierderi de umanitate. Obiectivul pe care cultura și-l poate stabili este deci să țină laolaltă cele două lucruri: dezvoltarea socială și dezvoltarea

---

126 F. Schiller, *Scrisori despre educația estetică a omului*, în *Educația estetică*, ed. G. Pinna, Palermo, 2009, p. 24

127 Cel care calcă pe urmele analogiei dintre Marcuse și Schiller este, de exemplu, A. Negri, *Introducere*, în *F. Schiller, Scrisori despre educația estetică a omului*, Roma, 2005, pp. 53.

128 F. Schiller, *Scrisori despre educația estetică a omului*, p. 32

individuală; un om modern care să nu fie însă total supus balanței brute a utilului.

Ca să se definească tendințele omului ce ar trebui armonizate așa încât să dea viață acelui om multilateral despre care se vorbește, Schiller folosește o terminologie care ulterior va fi utilizată tocmai de Marcuse: cea de *Triebe*, a impulsurilor sau instinctelor. Schiller identifică două impulsuri fundamentale care îl definesc pe om din punct de vedere antropologic. Primul este impulsul sensibil, care „derivă din existența fizică a omului, respectiv din natura lui sensibilă, și se ocupă să-l așeze în limitele timpului și să îl transforme în materie"; iar al doilea este impulsul formal, care „derivă din existența absolută a omului, res-pectiv din natura lui rațională"; avem de-a face cu un principiu ordonator care oferă omului legile: „legi pentru orice judecată, dacă e vorba despre cunoaștere, legi pentru orice voință, dacă e vorba de acțiuni"[129]. Schema este clară: imaginea este a unui om care are două impulsuri, dintre care primul îl împinge spre satisfacție sensibilă, iar al doilea îl readuce la ordinea rațională. În această descriere se va simți clar trimiterea la redefinirea celor două impulsuri izolate de Freud, pe care o face Marcuse. Chiar dacă nu se poate stabili o relație perfect simetrică, este clar că principiul plăcerii și principiul realității, la Marcuse, țin exact de această structură[130]. Interesant este apoi modul în care Schiller propune concilierea acestor impulsuri divergente ale ființei omenești, descoperind un al treilea impuls, care, din punctul lui de vedere, poate unifica tendințele opuse ale impulsului formal cu cele

[129] *Idem*, pp. 47–48

[130] Marcuse citează de mai multe ori tocmai aceste locuri schegelliene: H. Marcuse, *Eros și civilizație*, pp. 205–211

ale impulsului sensibil. Acest al treilea impuls este impulsul spre joc. Pentru a înțelege și mai bine ce au în comun discursul lui Schiler și cuvintele lui Marcuse, este util să citățm care este, în opinia sa, obiectul adevărat al acestui impuls spre joc:

> Obiectul impulsului spre joc, prezentat într-o schemă generală, se va putea, așadar, numi formă vie; acesta e un concept care folosește la desemnarea cuprinzătoare a caracteristicilor estetice ale fenomenelor și, într-un cuvânt, a tot ce se numește *frumusețe* în sens larg al cuvântului.[131]

Modalitatea în care Schiller gândește reconcilierea impulsurilor divergente ale ființei omenești și formarea unui om care să fie liber din punct de vedere moral și treaz din punct de vedere intelectual, dar care să și știe să fie răsplătit din punct de vedere sensibil, care să fie și social și civilizat, să nu-și neglijeze propria fericire, este educația estetică a frumuseții. După cum clarifică Schiller în încheierea textului, este vorba despre a întrevedea o stare estetică menită să depășească atât abstracțiunea legilor dreptului, cât și rigoarea imperativului moral. O stare care, de fapt, să instruiască în privința libertății prin frumusețe. Evident, Schiller se întreabă dacă ne putem gândi la o realizare în lume a acestei condiții de armonie estetică între părțile omului și răspunsul pe care îl dă este, dacă ne uităm bine, mai curând deziluzionant, după cum a recunoscut și Adorno[132]:

.....

131 F. Schiller, *Scrisori despre educația estetică a omului*, pp. 53–54

132 Th. W. Adorno, *Teoria estetică*, trad. it. de E. De Angelis, Torino, 1977, p. 287

> Există oare o asemenea stare a aparenței frumoase, și unde se găsește ea? Aceasta se află în nevoia fiecărui suflet delicat, dar în fapte poate fi găsită, ca biserica pură sau ca republica pură, în puține cercuri alese, unde nu imitația prostească a obiceiurilor altcuiva, ci propria frumusețe naturală este cea care ghidează conduita, când omul chiar și în cele mai complicate circumstanțe se poartă cu simplitate îndrăzneață și cu inocență calmă și nu are nevoie să jignească libertatea altuia pentru a și-o afirma pe a sa și nici să se lipsească de propria demnitate pentru a-și dovedi harul.[133]

Ceea ce se întrezărește în cuvintele cu care Schiller încheie cartea despre educația estetică a omului nu este altceva decât ciorna unei forme utopice a stării estetice. Și stadiul estetic este numele pe care îl va da tocmai Marcuse unuia dintre capitolele sale concluzive din *Eros și civilizație*. Schiller crede că problema se putea rezolva doar elitist și imaginând cercuri restrânse de elită, ca acela format de romantici la Jena sau de clasiciști la Weimar. În schimb, Marcuse are obiective mult mai reale și mai concrete, care vor să transforme utopia acelui cerc elitist în realitatea de toate zilele.

Celălalt autor ce oferă un material la care Marcuse nu poate renunța, și în general nici toată generația de la Frankfurt, este Nietzsche, în particular – în acest mediu – cu prima sa operă, *Nașterea tragediei*. Principiile pe care le izolează Nietzsche în apariția tragediei, care, după cum se știe, sunt cel magmatic și cel pulsional al dionisiacului care e atenuat și echilibrat de forma intelectuală a apolinicului, calcă exact pe urmele acelor

[133] F. Schiller, *Scrisori despre educația estetică a omului, p. 91*

diferențe și relații între impulsuri gândite de Schiller.[134] Și Nietzsche crede că ansamblul impulsurilor face din om ceea ce este, formează eul, iar în *Nașterea tragediei* afirmă că „pentru a ne apropia ulterior de aceste două impulsuri, să le gândim mai întâi ca lumile separate ale visului și beției"[135]. În fruntea acestei diviziuni se află „impulsurile artistice ale naturii"[136], care în tragedie se definesc prin echilibrul perfect între impulsul dionisiac și cel apolinic. Cum se știe, tragedia dispare exact atunci când impulsul apolinic, respectiv intelectul și elementul formal depășesc impulsul dionisiac, elementul volitiv și neînfrânat, sensibil al ființei omenești. Ca vârf al acestei relații dintre impulsuri, Nietzsche identifică forma artistică a tragediei antice, în care s-a ajuns la echilibrul perfect între cele două principii conflictuale:

> Iar aici ni se oferă privirilor opera de artă sublimă și exaltată a tragediei antice și a ditirambului dramatic, ca țel comun al ambelor impulsuri, al căror mariaj s-a glorificat, după o luptă anterioară îndelungată, într-o creatură – care este simultan Antigona și Cassandra.[137]

Așadar, și la Nietzsche apare o soluție estetică a conflictualității prezente în om; tragedia antică, înainte ca Euripide să o facă artificioasă prin introducerea prologului și a *deus ex machina* și limitând funcția corului, a stabilit prin Eschil și Sofocle acest echilibru perfect. Nietzsche are nevoie ca o nouă generație

---

[134] Pentru definirea celor două principii F. Nietzsche, *Nașterea tragediei*, trad. it. de U. Fadino, în *Opere 1870/1881*, Roma, 1993, în special pp. 119–121

[135] *Idem*, p. 11

[136] *Idem*, p. 122

[137] *Idem*, p. 128

să desăvârșească din nou acel echilibru, generație pe care el atunci – înainte de următoarea autocritică – o vedea cum renaște grație muzicii lui Wagner. Cum spune încheierea *Nașterea tragediei*:

> Din acea bază a fiecărei existențe, din substratul dionisiac al lumii, parvine conștiinței individului doar ceea ce apoi poate fi din nou depășit de forța de transfigurare apolinică, astfel încât aceste două impulsuri artistice sunt silite să-și implementeze forțele reciproc, în proporție strânsă, conform legii eternei dreptăți. Acolo unde puterile dionisiace se ridică atât de vehement, cât putem noi proba, acolo trebuie să fie coborât până la noi, învăluit într-un nor, Apollo; cele mai luxuriante două opere de frumusețe vor fi evident contemplate de o generație viitoare.[138]

Linia care duce de la Schiller la Nietzsche și de la aceștia la Marcuse este, fără doar și poate, o cale a gândirii deosebit de fascinantă. Însă nu trebuie să trecem sub tăcere aspectul neliniștitor și perturbator pe care o astfel de concepție a raportului dintre estetică și politică o aduce cu sine. Acel salt estetic, acea pătrundere în starea estetică pe care o prospecta Schiller, este o mișcare riscantă care duce ușor la o lipsă de ordine cel puțin în momentul de trecere. Estetica este un lucru labil, exact datorită acelei dimensiuni sensibile pe care aceasta o recuperează, și riscă să genereze o formă de relații realmente violentă. Nu întâmplător, Walter Benjamin, un cunoscător fin atât al lui

---

[138] *Idem*, p. 187

Nietzsche, cât și al lui Schiller, a atenționat explicit privitor la acest gen de derivă.

> Acesta este sensul estetizării politicii pe care îl urmează fascismul. Comunismul îi răspunde cu politizarea artei.[139]

Fascismul a estetizat politica. A glorificat corpul ducelui și imaginea Führerului, a făcut din gest un fapt politic, cu toată retorica vitezei, a acțiunii, a mașinăriei care a fost transferată de la futurism la acțiunea de guvernare. Pentru a nu cădea din nou în acest pericol, societatea nouă va trebui să politizeze arta, ca să atenueze tendința violentă pe care o aduce cu sine principiul estetic. Așadar, și la Marcuse trebuie să fim atenți când se vorbește despre stadiul estetic și să nu îl confundăm cu un soi de utopie a gestului și a politicii bazate pe modelul esteticii.

Omul unidimensional

Lucrarea *Omul unidimensional*, al cărei titlu original, neîndoielnic mult mai evocator, este *One-Dimensional Man*, apare în 1964 la o editură din Boston, în timp ce autorul ei se pregătește să se transfere la Universitatea San Diego. Avem de-a face cu cartea care, mai mult decât oricare alta, îl consacră pe Marcuse printre fondatorii unei stângi noi, cu puternică aspirație tinerească mondială, impunându-l ca pe unul dintre părinții mișcării studențești din 1968. Cartea este tradusă în italiană și în germană în 1967, exact în zorii marii contestări, și curând câștigă un consens

[139] W. Benjamin, *Opera de artă în epoca reproductibilității tehnice*, trad. it. de E. Filippini, Torino, 1998, p. 39

foarte larg. În 1968 se puteau citi pe ziduri scrieri care elogiau cei trei „M“ ai mișcării: Marx, Mao și Marcuse. În volumul *Le communisme face à Dieu. Marx, Mao, Marcuse,* Marcel Clément aduce ca sprijin o inscripție care trimite la mișcarea studențească:

> *MARX este profetul*
> *MARCUSE, interpretul lui*
> *MAO, spada sa*[140]

Acesta este felul în care gândirea lui Marcuse, filosoful Marelui Refuz, este primită în Europa în mediul de stânga radical și extraparlamentar.[141] E de la sine înțeles că o parte a stângii, cea instituțională, evident nu îi va rezerva acest tratament binevoitor. Nu numai din cauza studiilor sale despre *Marxismul sovietic* din anii 1950, de care încă stânga comunistă era strâns legată, dar și pentru tezele sale care erau considerate – cu limbajul marxismului ortodox – formale și privatiste. La urma urmelor, i se contesta încă acel reziduu de umanism existențial, care la Marcuse nu va înceta nicicând să aibă propria funcție. Ideea unei eliberări a individului în dimensiunea sa pulsională și erotică trebuia să îi pară, unei stângi comuniste, un lucru care se apropia excesiv de gustul decadent și burghez pentru plăcerile frivole. În *Unità,* este etichetat ca „provocator intelectual“, deși i se recunoșteau anumite merite critice și tot în ziarul PCI i se reproșa că se izolează în gândire, fără a vrea să-și murdărească

---

140 M. Clément, *Le communisme face à Dieu. Marx, Mao, Marcuse*, 1972, p. 7

141 Pentru o evaluare a primirii care i se face lui Marcuse în Italia: D. Giachetti, „Iunie 1969: Zilele italiene «fierbinți» ale lui Herbert Marcuse“, *Il Protagora*, iulie–septembrie 2004

mâinile cu practica politică reală[142]. În final, era judecat ca gânditor fin, excesiv de înclinat spre raționament ca scop în sine.

Acestea fiind spuse, *Omul unidimensional* este o carte de inspirație profund marxistă, poate ar trebui spus hegeliano-marxistă, atât în tezele de fond, cât și în rezultatele la care ajunge. Însă de un marxism advers întotdeauna laturii sale sovietice, care, în ochii lui Marcuse, tinde mai curând să apere ceea ce la Marx este, azi, depășit în mod deschis, lăsând deoparte, în schimb, ceea ce apare fecund pentru deschiderea de posibilități noi. În ansamblu, acea noțiune de alienare pe care Marx o recuperează de la Hegel și care-și demonstrează toată funcția în *Manuscrisele* din 1944. Mai exact, putem spune că presupunerea lui Marcuse pleacă de la faptul că Uniunea Sovietică nu a realizat o societate întru totul socialistă, ci, din contră, a făcut să crească formarea proletariatului.

În fața acestei situații, comunismul sovietic a operat o acțiune violentă de pacificare superficială, încercând - ca toate societățile industrializate și cele capitaliste - să îl determine pe muncitor să-și îmbunătățească treptat condițiile de viață, fără a pune sub acuzare sfera esențială a societății. Acest lucru însă, fără a critica radical această societate. Așadar, după cum s-a evidențiat, în ce-l privește pe Marcuse, proletariatul societăților industrializate avansate pare să-și fi pierdut orice forță de contestare radicală, deoarece acțiunea sa politică se limitează la adaptarea societății existente, exact așa cum neofreudienii predicau în psihanaliză; în al doilea rând, marxismul sovietic pierde contactul cu proletariatul tocmai pentru că renunță să

---

[142] Pentru primul citat, F. Ottolenghi, Marcuse la conferințele AICI, *L'Unità*, 14 iunie 1969, pentru al doilea F. Ottolenghi, „Marcuse: opoziție și contradicție", *L'Unità*, 13 iunie 1969

facă o analiză în contextul societăților industriale, ca și cum proletariatul ar fi mai presus de istorie; în ultimul rând, din aceste motive, marxismul sovietic se transformă în ideologie și urmărește mai coerent soarta social-democrației din Germania, respectiv cea de a fi violent criticat de stânga, așa cum se întâmplă ca urmare a celor mai radicale formațiuni comuniste: China și Cuba.[143]

După cum vedem în *Introducerea* textului:

> Omul unidimensional va oscila de la un cap la altul între două ipoteze contradictorii: 1) că societatea industrială avansată este în stare să reprime orice schimbare calitativă în viitorul ce poate fi prevăzut; 2) că azi există forțe și tendințe care pot întrerupe această operațiune de reprimare și pot face să explodeze societatea. Eu nu cred că se poate da un răspuns clar.[144]

În principiu, ceea ce întrevede Marcuse în aceste pasaje introductive, și pe care ulterior le va dezvolta foarte mult, corespunde cu dinamica de noutate care va fi observată de mai multe ori în societatea industrială: faptul că aceasta din urmă încearcă să prindă ca într-o capcană tot ce-i trece pe sub ochi. Faptul că „societatea industrială avansată este aptă să reprime orice schimbare calitativă în viitorul previzibil" face aluzie, pur și simplu, la acea dinamică ce a fost mai apoi definită drept postmodernă de către Lyotard și pe care Guy Debord a definit-o drept *Societatea spectacolului*. Avem de-a face cu o dinamică mortală pentru orice forță ce vrea să se opună politicii,

---

143 J.-M. Palmier, *Pornind de la gândul lui Herbert Marcuse*, p. 111

144 H. Marcuse, *Omul unidimenisional*, trad. it. de L. Gallino și T. Giani Gallino, Torino, 1999, p. 9

fiindcă societatea tinde să ascundă elementele conflictuale care o marchează în profunzime printr-o formă de pacificare ce se pune în act prin concederea de drepturi civile, precum și de bunuri materiale. În acest sens, societatea tinde să le impună claselor slabe necesitatea de a opera o critică și, în consecință, o schimbare a societății prin integrarea lor sistematică. Aparența este cea pe care o va recunoaște Adorno în industria culturală, care corespunde aparenței de a avea o alternativă: „Faptul că diferența dintre seria de produse de la Chrysler și cea de la General Motors ar fi, la urma urmelor, iluzorie, acest lucru îl știu și copiii care se înnebunesc după aceste lucruri.[145]

La fel ca spectacolul gândit de Debord, societatea care îl face pe om unidimensional este un gen de mediu care îl conține sau, cel puțin, tinde să se prezinte astfel; după cum scrie Debord:

> Spectacolul este mișcarea în care marfa a ajuns să ocupe integral viața socială. Nu numai că raportul cu marfa este vizibil, el chiar este singurul vizibil: lumea care se vede este lumea sa. Producția economică modernă își extinde dictatura în mod lărgit și intensiv. Chiar și în zonele mai puțin industrializate, domnia acesteia este deja prezentă prin anumite mărfuri-vedetă, un fel de dominație imperialistă din partea zonelor care se află în frunte în dezvoltarea productivității. În aceste zone avansate, spațiul social este invadat de o continuă suprapunere de straturi geologice de mărfuri.[146]

Marcuse abordează aceeași problemă ca Debord, însă o face hotărât mai politic și mai social, înțeleasă ca adresare la politica

---

145 M. Horkheimer – Th.W. Adorno, *Dialectica Iluminismului*, p. 130

146 G. Debord, *Societatea spectacolului*, trad. it. de P. Salvadori, Milano, 2008, p. 42

concretă. Când analizează contrapartida politică a acestei dinamici, scrie, izolându-i caracteristicile:

> Suprimare treptată a diferențelor dintre populația în salopetă de muncă și cea cu guler alb, între tipul de direcție propriu lumii afacerilor și cel al sindicatelor, între activitate în timpul liber și aspirații ale diverselor clase sociale; promovare a unei armonii prestabilite între cultura academică și scopurile națiunii; invadare a domiciliului privat de către o opinie publică compactă; deschidere a dormitorului către mijloacele de comunicare în masă.[147]

Apoi, citând o publicație a Centrului pentru Studiul Instituțiilor Democratice, observă că în Statele Unite „s-a întâmplat că sindicatul aproape nu mai reușește să se deosebească de firmă - în propriii săi ochi"[148]. Interesul sindicatului devine explicit cel al firmei, fără ca muncitorii să-și mai poată revendica autentic interesele ce sunt opuse intereselor patronilor. În acest caz, este vorba despre mecanismul de concertare, bine cunoscut și în Europa, care tinde să formeze așa-numitul Sindicat Galben, aflat complet în slujba exigențelor firmei. Însă ceea ce Marcuse scoate în evidență prin exemplul cu sindicatul este pur și simplu una dintre modalitățile prin care se explică ideologia în societatea industrială.

În acest sens, „societatea noastră se remarcă în măsura în care știe să îmblânzească forțele sociale centrifuge prin intermediul Tehnologiei, nu al Terorii, pe dubla bază a unei eficiențe zdrobitoare și a unui nivel mai ridicat de viață"[149]. Clasele potențial

---

147 H. Marcuse, *Omul unidimenisional*, p. 34

148 *Idem*.

149 *Idem*, p. 4

Din *Omul unidimensional* (I)

În zilele noastre, noutatea este să se atenueze antagonismul dintre cultură și realitate socială, prin distrugerea nucleelor de opoziție, de transcendență, de înstrăinare cuprinse în cultura înaltă, în virtutea cărora ea constituia o altă dimensiune a realității. Această lichidare a culturii cu două dimensiuni nu se face prin negarea și respingerea „valorilor culturale", ci prin inserarea lor în masă în ordinea stabilită, prin reproducerea și expunerea lor pe scară largă.

Acestea servesc ca instrumente de coeziune socială. Măreția unei literaturi și a unei arte libere, idealurile umanismului, durerile și bucuriile individului, realizarea personalității sunt teme importante în lupta competitivă care se dă actualmente între Orient și Occident. Acestea spun lucruri dure împotriva formelor actuale de comunism și, în același timp, sunt zilnic administrate și vândute. Nu contează faptul că ele contrazic societatea care le răspândește. Așa cum indivizii știu sau simt că publicitatea și programele electorale nu sunt neapărat adevărate sau juste, și totuși le ascultă și le citesc, și chiar acceptă să se lase conduși de ele, tot așa acceptă valorile tradiționale și le asimilează ca parte a bagajului lor mental. Combinând armonios, și deseori în mod neașteptat, arta, politica, religia și filosofia cu anunțurile publicitare, comunicările de masă reduc aceste ramuri ale culturii la numitorul lor comun – marfa. Muzica sufletului este și muzica vânzătorului. Contează doar valoarea de schimb, nici pe departe valoarea de adevăr. Pe ea se bazează raționalitatea statu-quo-ului și orice formă de raționalitate străină este supusă în favoarea sa.

În clipa în care marile cuvinte *libertate* și *progres* sunt pronunțate de lideri și de politicieni în cursul unei campanii electorale, pe ecranele televizoarelor, pe scene și în transmisiunile radio, ele se transformă în sunete nesemnificative care își găsesc sensul numai în contextul în care se combină propaganda, afacerile, disciplina și relaxarea. Această asimilare a idealului cu realitatea dă măsura în

care idealul a fost depășit. Silit să se desprindă de tărâmul sublim al sufletului și al spiritului sau al vieții inferioare, se traduce în termeni și probleme operative. Iată care sunt elementele progresului culturii de masă.

H. Marcuse, *Omul unidimensional*,
trad. it. de L. Gallino și T. Giani Gallino, Torino, 1999

revoltate nu trebuie terorizate amenințându-le cu arestarea, sau cu orice altă formă de violență, ci este suficient în acest scop să se marginalizeze individul considerat aberant și, mai mult, să se marginalizeze capacitatea socială de a asimila datorită puterii producției orice posibilă formă de dezacord între capacitățile tehnologice. Versiunea optimistă care încă impregna *Eros și civilizație* privitor la dezlănțuirea forțelor de producție pierde, acum, puțin din splendoare și pare să se coloreze în nuanțe întunecate.

Omul unidimensional pune, în esență, două tipuri de probleme. Primul se întreabă dacă o asemenea societate poate împiedica orice posibilă transformare a ordinii date, al doilea se întreabă dacă există forțe capabile să facă să explodeze contradicțiile sale. Ca să răspundă acestor întrebări, Marcuse analizează în profunzime forma societății pe care o are în față, plecând tocmai de la caracterul său totalitar. Spre deosebire de ce scria Hannah Arendt, totalitarismul nu se explică numai prin concentrarea forței, a violenței și a puterii în mâinile unui grup restrâns sau ale unui singur om[150], ci termenul „totalitar", după

[150] În acest sens, este obligatoriu să citățm cartea din 1948: H. Arendt, *Originile totalitarismului*, trad. it. de A. Martinelli, Torino, 2008

cum scrie Marcuse, se aplică „și unei organizări economico-tehnice, nu teroriste, care operează prin manipularea nevoilor din partea unor interese constituite"; o societate care se formează în acest fel „exclude astfel apariția unei opoziții eficiente față de întregul sistem". Nu servește la nimic prezența unui sistem politic explicit și instituțional ca să producă totalitarismul, absența unei forme reale de opoziție îi este proba în acest sens. Într-adevăr, în afara decretelor politice, și sistemul de producție poate să dea viață totalitarismului, fiindcă structura sa de fond „exclude apariția unei opoziții eficiente împotriva întregului sistem". Privitor la acest lucru, aspectul cel mai tulburător pe care îl semnalează Marcuse este aproape totala independență a acestei forme de totalitarism pe care îl putem defini economic față de forma exterioară a societății. Așadar, Marcuse gândește în mod absolut marxist exterioritatea politică, drept un lucru care depășește ordinea economică și, în felul acesta, se poate vorbi de totalitarism și în prezența unei orânduiri instituționale perfect democratice. Acest gen de abordare totalitară este un „sistem care poate foarte bine să fie compatibil cu un «pluralism» de partide, de ziare, de «puteri contra-echilibratoare» etc."[151] Mai radical chiar, afirmă că „în vederea tendințelor care prevalează azi, trebuie să ne întrebăm și dacă această formă de pluralism nu accelerează distrugerea pluralismului însuși"[152].

Apoi, societatea industrială este caracterizată de o explicită raționalitate față de iraționalitatea sa fundamentală: faptul de a fi superficial este incredibil de funcțional în perpetuarea propriei supraviețuiri. Ținem cont de faptul că presupunerile sale se bazează pe o contradicție fundamentală între interese de clasă, care însă sunt acoperite de acea mantie de raționalitate pură și de

---

[151] H. Marcuse, *Omul unidimensional*, p. 17

[152] *Idem*, p. 64

eficiență. În privința aceasta, Marcuse neîndoielnic avea o viziune, ca să spunem așa, privilegiată despre dezvoltarea societății. În anii 1960, după cum s-a spus, el se afla în Statele Unite, unde operațiunea de pacificare a conflictului social prin intermediul societății bunăstării și al mijloacelor de comunicare în masă fusese anticipatoare față de ce se întâmplase în Europa. Pentru un european, a citi anumite fragmente din textul lui Marcuse poate suna, într-o oarecare măsură, profetic. Privitor la suprimarea de fapt a claselor sociale în conștiința muncitorilor, Marcuse scrie: „El nu mai este un «muncitor» sau un «angajat» (membru al unei clase), ci muncitorul sau angajatul B în stabilimentul Hawthorne al Western Electric Company“[153].

Distrugerea conștiinței de apartenență la o clasă socială, iar acest lucru trebuie să fie foarte clar mai ales când se vorbește despre un autor ca Marcuse, nu înseamnă în niciun caz sfârșitul în general al claselor sociale, ca să spunem așa, în obiectivitatea lor. Clasele sociale există, muncitorul tot muncitor este, tot un muncitor salariat care își vinde munca și care, prin urmare, aparține unei anumite clase de muncitori ca el. Ceea ce s-a modificat este imposibilitatea aparentă de a conștientiza apartenența la clasa socială. Cu o expresie pe care am folosit-o de mai multe ori în această lucrare: este imposibilitatea aparentă de a dezvolta o conștiință de clasă. Însă, după cum am văzut anterior, în ochii lui Marcuse și ai unei bune părți din marxismul secolului XX, dobândirea efectivă a unei conștiințe de clasă este un moment necesar scopului de a plănui orice posibilitate revoluționară. Fără conștientizarea propriei clase de apartenență, a nu se confunda cu o trimitere vagă la pauperitate, fără această conștientizare, nu se poate face saltul calitativ care transformă

[153] *Idem*, p. 122

criza capitalismului în ocazia de a elibera realmente umanitatea de societatea burgheză.

Pe scurt, societățile industrializate avansate maschează diviziunile de clasă și, în felul acesta, își iau măsuri de precauție împotriva oricărui gen de contestare cu orientare revoluționară. Este vorba, generic, de a permite oricui să ajungă la un nivel de viață într-un anumit sens acceptabil, prin satisfacerea de nevoi induse, astfel încât să se producă un fel de simulacru de realizare a individului. Ajunși aici, trebuie însă să clarificăm un lucru. În discursul lui Marcuse, ca în orice alt discurs de orientare coerent marxistă, acest gen de poziție nu se transformă niciodată în acea formă de antropologizare a puterii politice care se potrivește cu de-acum excesivele note teoretice ale conspirației, și motivul este imediat clarificat. Teoriile conspirației, când nu privesc evenimente singulare, ci societatea în întregul ei, au tendința de a concepe societatea ca pe un ansamblu potențial organic și compact față de care un grup de oameni sau unul de interese introduce o dizarmonie. Astfel, apare imaginea tipică a țapului ispășitor, care, de exemplu, în Germania nazistă a luat forma evreului.

Acest gen de concepere a societății se bazează pe o idee generic consolatoare și pozitivă a trăirii umane, tocmai pentru că ar exista un anumit ansamblu de personaje, în sens larg rău intenționate, care să distrugă armonia. Invers, cum de nenumărate ori am repetat-o, Marcuse are o interpretare decis conflictuală a societății: societatea capitalistă este un produs istoric care, prin natura sa, prezintă chiar în interiorul său un ansamblu definit de conflicte, care se bazează pe un conflict profund și mai general între clasele sociale: una care are nevoie de socializarea muncii, cealaltă în care interesele constau în privarea de ea. Cele pe care le-am definit drept teorii ale conspirației sociale sunt înclinate să creadă că, dacă în locul grupului de interese dăunător ce administrează interesele ar fi pus un grup

ce intenționează binele comun, atunci societatea și-ar recâștiga armonia. Afirmațiile de bază care orientează concepția lui Marcuse, și care se inspiră din marxism, sunt în schimb orientate să gândească dezvoltarea socială ca pe un grup de evenimente istorice eliberate de voințele individuale ale fiecărui om în parte, sau ale sumei indivizilor, ca să li se opună ca o a doua natură, ca o istorie naturală. Cele pe care le descrie Marcuse reprezintă o dinamică istorică și obiective ale societății capitaliste, nu decizii subiective ale indivizilor.

Se pare, în final, că, într-o asemenea societate, ființei omenești nu i-a fost dată nicio formă de speranță de eliberare. Atât pentru sistemul capitalist, cât și pentru comunismul sovietic birocratic, dușmanul nu este decât acel sistem politic care li se opune în schema Războiului Rece:

> Și acesta nu se identifică cu comunismul sau cu capitalismul așa cum sunt în realitate: pentru unul și pentru celălalt, Dușmanul este un spectru real al eliberării.[154]

Din figura hegeliană a conștiinței nefericite la care se referă Marcuse și care, pe parcursul *Fenomenologiei,* marchează apropierea de posibila conciliere, azi rămâne pur și simplu o falsă conștiință fericită care se simte răsplătită și care nu vede nicio posibilitate de a răsturna ordinea constituită. Unidimensionalitatea la care a fost redusă viața omului nu corespunde deci cu ștergerea conflictelor, ci cu acoperirea lor. Singura dimensiune rămasă este cea a prezentului, dar acest lucru nu înseamnă, cum va spune Lyotard, că a apus epoca marilor narațiuni sau că

---

[154] *Idem*, p. 65

s-a încheiat orice formă de ideologie[155], ci, din contră, înseamnă că a rămas o singură mare narațiune ideologică: acea unică dimensiune la care s-a redus omul.

Singura dimensiune despre care vorbește Marcuse este cea care urmărește ființa umană în societatea industrială și în atitudinile sale nu neapărat sociale și productive. Un domeniu care este lovit, și care se vădește deosebit de interesant, este, fără doar și poate, cel al limbajului. Marcuse se concentrează mai cu seamă pe folosirea acronimelor. Așa cum este mutilat elementul calitativ al ființei umane, acronimul mutilează limbajul, ascunzând vorbitorului intențiile reale în spatele cuvintelor. De exemplu,

> abrevierea poate folosi pentru eliminarea întrebărilor nedorite. Un acronim cum este NATO nu spune ce spune *North Atlantic Treaty Organization*, care menționează un tratat între națiunile care au ieșire la Atlanticul de Nord, caz în care cineva s-ar putea întreba de ce sunt membre și țări ca Grecia și Turcia.[156]
>
> Acronimele creează cuvinte cu iz aproape mitic, care îi scapă vorbitorului, și, în felul acesta, se aseamănă cu limbajul publicitar și cu producțiile de reclamă.

Dacă revenim acum la întrebările inițiale cu care Marcuse își începe textul, răspunsurile cu care rămânem, ca s-o spunem de-a dreptul, sunt mai curând neplăcute. Marcuse se întreabă dacă nu există forțe reale capabile să repună în discuție societățile industrializate avansate, sau dacă aceste societăți ar fi în stare să anihileze și să absoarbă orice fel de opoziție. Potrivit

---

155 „Unde se poate afla legitimitatea, după sfârșitul metanarațiunilor?" se întreabă J.-F. Lyotard în *Condiția postmodernă. Raport despre cunoaștere*, trad. it. de C. Formenti, Milano, 2008, p. 7.

156 H. Marcuse, *Omul unidimensional*, p. 106

Din *Omul unidimensional* (II)

Fiecare bucurie, fiecare fericire derivă din abilitatea de a transcende Natura, transcendență în care domnia Naturii este la rândul ei subordonată eliberării și pacificării existenței. Orice seninătate, orice plăcere rezultă dintr-o mediere conștientă, din autonomie și din contradicție. Glorificarea naturalului face parte din ideologia care apără o societate nenaturală în lupta ei împotriva eliberării. Defăimarea controlului nașterilor este un exemplu strălucit. În unele zone înapoiate din lume, este „natural" ca fetele de culoare să fie inferioare celor albe, ca animalele de companie să primească resturile de la masa oamenilor și ca lucrurile să meargă așa. Mai este natural și ca peștii mari să îi mănânce pe cei mici – deși acest lucru poate nu le pare natural peștilor mici. Civilizația produce mijloacele prin care Natura să se elibereze de brutalitatea, de insuficiența, de orbirea ei în virtutea puterii cognitive și transformatoare a Rațiunii. Și Rațiunea poate absolvi această funcție numai ca raționalitate post-tehnologică, unde tehnica e ea însăși instrumentul pacificării, organul „artei de a trăi". Funcția Rațiunii converge, așadar, cu funcția Artei. [...] La fel ca tehnologia, arta creează un alt univers de gândire și de practică împotriva și în cadrul celui existent. Dar spre deosebire de universul tehnic, cel artistic este al iluziei, al aparenței, *Schein*. Totuși, această aparență seamănă cu o realitate care există ca amenințare și ca promisiune a realității stabilite. Sub diferite forme de mascare și de tăcere, universul artistic este organizat de imaginile unei vieți fără teamă – imagini mascate și tăcute, pentru că arta nu are puterea să producă această viață și nici nu o poate reprezenta în mod adecvat. Totuși, adevărul neputincios și iluzoriu al artei (care nu a fost niciodată atât de iluzoriu și de neputincios ca azi, când a devenit o componentă omniprezentă a societății administrate) atestă valabilitatea imaginilor sale. Cu cât mai răsunător de irațională devine societatea, cu atât crește raționalitatea universului artistic.

H. Marcuse, *Omul unidimenisional*,
trad. it. de. L. Gallino și T. Giani Gallino, Torino, 1999

celor spuse, n-ar părea că există o cale de ieșire, cel puțin nu imediată și nu neapărat. O carte pe care am folosit-o adesea în analiza noastră privitoare a acestor ani ai scrierilor lui Marcuse, și care a fost scrisă în 1968, spune că această întrebare trebuie să rămână prin forța lucrurilor fără răspuns, dar deschide o posibilitate de speranță când afirmă că „pare totuși indubitabil faptul că civilizația noastră poate scăpa de dialectica mortală în care a intrat, sporind îndepărtarea agresivității și dezvoltând un sentiment din ce în ce mai mare de conștientizare".[157] Marcuse, care niciodată nu a vrut să se erijeze în profet, întrezărește o soluție reală, care aduce în discuție multe concepte abordate, cum ar fi cele de artă, utopie și imaginație.

Revine acea funcție a artei pe care o văzuserăm în încheierea cărții *Eros și civilizație*. Dar nu e vorba, așa cum voia Benjamin, nici de pericolul unei estetizări a politicii, nici de prospectata politizare a esteticului. Avem de-a face cu ceva mai complex și probabil mai melancolic, apropo de ce are în minte Marcuse. Opera de artă, arta în cea mai specifică dintre esențele sale, trebuie să fie imaginea unei posibilități de eliberare care rezistă în centrul lumii ne-libere, fără însă a se lăsa contaminată de aceasta. Opera de artă, tocmai prin acel caracter formal, dar liber, disciplinat, dar armonios, frumos, dar uman, trebuie să se erijeze în imaginea utopică a posibilității de realizare a omenirii în deplinătatea ei. Reiterând idei exprimate de Kant în *Critica facultății de judecată*, Marcuse se gândește la o operă frumoasă ca la un simbol de moralitate, la fel cum pentru ființa umană este modalitatea de a produce un lucru care face aluzie la deplina sa eliberare.[158]

---

[157] J.-M. Palmier, *Pornind de la gândul lui Herbert Marcuse*, p. 161

[158] „Frumosul este simbolul binelui moral" (I. Kant, *Critica facultății de judecată*, trad. it. de L. Amoroso, Milano, 1995,§ 59, p. 547).

Dimensiunea estetică

Faptul că filosofia germană a fost întotdeauna atrasă în mod special de problema artei, deci a esteticii, evident că nu este o noutate. E de ajuns să ne amintim nume ca Goethe, Hegel, Winckelmann ale romantismului german pentru a ne face o imagine, deși vagă. În același fel – și în asta pasiunea artistică nu poate să nu fi jucat un rol dominant –, aceeași cultură germană a avut mereu o predilecție pentru lumea antică, mai ales pentru clasicismul grec. Dar nu numai reflecțiile rafinate ale lui Winckelmann despre imitarea artei antice, sau cele diferite ale lui Schiller despre zeii Olimpului, ori lucida determinare operată de Hegel în domeniul filosofiei artelor au avut importanță pentru Marcuse. De altfel, una dintre puținele observații estetice ale lui Marx se prezintă ca model pentru ideea pe care o dezvolta Marcuse. În *Pentru critica economiei politice,* citim:

> Dificultatea nu constă în a înțelege că arta și *eposul* grecești sunt legate de anumite forme ale dezvoltării sociale. Dificultatea este reprezentată de faptul că acestea continuă să suscite în noi o formă de a ne bucura de estetic și formează, sub un anumit aspect, o normă și un model invariabile.[159]

În aceste câteva rânduri dantelate apar două momente centrale pentru reflecțiile pe care le va dezvolta Marcuse și care ne ajută să înțelegem motivul pentru care el privește stadiul estetic ca posibilitate de a imagina utopic adevărata și concreta eliberare a omenirii.

În primul rând, în prima parte a citatului, Marx prezintă ceea ce pentru el este, în mare, evident și, de fapt, nu creează niciun

[159] K. Marx, *Pentru critica economiei politice*, trad. it. de D. Cantimori, Roma, 1976, p. 199

fel de dificultate de înțelegere. Se spune că *eposul* grec este legat de anumite forme de dezvoltare socială. În această concepție găsim nucleul care va fi apoi dezvoltat de estetica marxistă ortodoxă și care concepe arta ca formă de oglindire fidelă a structurii materiale a producției. Anumite forme de dezvoltare a producției, anumite raporturi de clasă generează o reprezentare artistică. *Antigona* lui Sofocle expune opoziția netă între legea divină și legea statului în *polisul* grec, care ajunge la ciocnire frontală din lipsa unei medieri de drept – care însă se va regăsi la Roma – și a societăților civile, tipice lumii moderne. Analog, *Hamlet* al lui Shakespeare exprimă interioritatea sfâșiată a subiectului primei modernități, care se percepea ca dispersat dinaintea prăbușirii imperiilor și care încă asista la o afirmare incertă a burgheziei drept clasă ce se pregătea să se impună ca dominantă. Iar această schemă o putem repeta pentru numeroase opere de artă. În capitolul al doilea al acestei lucrări, l-am prezentat pe Lukács drept campion al acestei interpretări legate de oglindire[160].

Marx însă adaugă o altă caracteristică a artei grecești, care, în schimb, generează ceva mai multe probleme. Arta greacă rămâne pentru noi, modernii, vrem, nu vrem, o normă de neatins. Simțim mereu un fel de bucurie când o contemplăm, iar acest lucru ne face să o percepem ca model de artă în general. Motivul pentru care Marx recunoaște această caracteristică a artei grecești, fără doar și poate, nu este banal. Artistul grec, când sculptează și când compune, expune modelul unei lucrări sociale efectuate în deplină libertate. Pe drept cuvânt, iar Marx nu poate să nu recunoască acest lucru, această libertate a artistului grec este posibilă doar în cadrul unei societăți sclavagiste. Sclavul, proprietate a artistului, muncește pentru acesta. Îi garantează traiul și, astfel, îi

[160] G. Lukács, *Estetica lui Hegel*, pp. 127–131

permite să se bucure de acea libertate creatoare care îl ajută să producă o artă cu adevărat liberă. Așadar, Marx nu este un gânditor nostalgic care ar vrea să rezolve problemele de muncă revenind la o structură socială antică; el știe bine că acest lucru nu este de gândit și nici de dorit.

Acestea fiind spuse, trebuie însă să recunoaștem că acea muncă totalmente liberă, umană și armonioasă, al cărei rod este opera de artă greacă, reprezintă modelul pentru orice posibilă și imaginabilă muncă liberă. Dacă vreți să vă închipuiți ce este munca eliberată de lanțurile raporturilor de clasă, pare să spună Marx, priviți o operă de artă clasică și veți găsi în acele forme o reprezentare indirectă, neclară, lacunară și aproximativă a ce înseamnă să muncești după propriile posibilități și în virtutea nevoilor proprii. În realitate, Marx, gânditorul materialismului istoric, găsește astfel în opera de artă imaginea unei munci eliberate de interese particulare și făcute cu singurul scop al muncii înseși.

Un ecou al acestei analize făcute de Marx îl putem găsi într-un eseu târziu al lui Marcuse, în care se citește că „arta nu poate schimba lumea, însă poate contribui la schimbarea conștiinței și a impulsurilor bărbaților și femeilor care ar putea schimba lumea“[161]. Este vorba despre eseul *Dimensiunea estetică*, în care Marcuse încearcă să să contribuie la o filosofie a artei de orientare marxistă, încercând să o elibereze de platitudinea din prima parte a acelui citat din Marx. Arta nu este numai oglindirea fidelă a condițiilor de producție în care apare, ci este poate și mai cu seamă imaginea unei posibile împăcări armonioase și libere în cadrul lumii neconciliate și neîmpărțite. În această poziție a lui Marcuse se observă, cu o anumită forță, ideile lui Adorno

[161] H. Marcuse, *Dimensiunea estetică*, trad. it. de L. Gatti, Milano, 2002, p. 30

care, dintre cei doi, este neîndoielnic gânditorul ce a avut o mai mare contribuție la estetică drept disciplină. Această dimensiune conciliantă în lumea scindată pe care o reprezintă arta este numită de Adorno, cu o expresie incredibil de eficace: „libertate în mijlocul lipsei de libertate“[162]. Este vorba despre ideea unei arte autonome, a cărei conciliere formală se opune lipsei de libertate a lumii pur și simplu opunând acesteia din urmă propria existență: existența unei opere de artă reușite, care de-acum trebuie să cuprindă în ea lipsa de armonie, este ea însăși promisiunea existenței cel puțin posibile a fericirii.

Așadar, când Marcuse se întreabă „cum poate vorbi arta limbajul unei experiențe radical diferite“, cum poate „evoca imagini și necesități de eliberare“, articulând astfel „nu numai experiența unei anumite clase, ci a tuturor oprimaților“[163]; când își pune aceste întrebări, se gândește în special la o artă ca formă de cunoaștere a adevărului, care nu este altceva decât experiența deplină a libertății. Și, din nou, ne vin în ajutor cuvintele lui Adorno, care, atunci când definește arta ca formă de cunoaștere, îi descrie profunzimea spunând că aceasta

> se măsoară în capacitatea ei de a sublinia, prin concilierea pe care o face legea ei formală între contradicții, și mai mult, exact prin aceasta, reala lor imposibilitate de conciliere.[164]

Categoria estetică prin excelență, care este cea a frumosului, capătă astfel o funcție și o fizionomie cu totul noi. Frumosul nu mai reprezintă o armonie abstractă formală, cum o voia

---

[162] Th.W. Adorno, *Este arta senină?*, trad. it. de E. De Angelis, în *Note pentru literatură (1961–1968)*, Torino, 1979, p. 274

[163] H. Marcuse, *Dimensiunea estetică*, p. 34

[164] Th.W. Adorno, *Este arta senină?*, p. 275

clasicismul, și nici nu e vorba despre o plăcere total interiorizată de subiect, după cum l-a descris Kant; el seamănă mai mult cu ce spunea Hegel când îl numea existență sensibilă a ideii care corespunde istoricizării concrete a ceea ce e adevărat și spiritual[165]. În privința lui Hegel, putem gândi că prezentul lui era în sine conciliat, ascultând de interpretarea conservatoare a expresiei „ce e rațional e real, ce e real e rațional"[166]. În schimb, în privința lui Marcuse, acest adevăr este transportat în viitor și arta are valoare de punere în act temporară și anacronică a ce ar putea fi libertatea cucerită și, deci, adevărul; exact precum concretizarea fanteziei libere și a imaginației libere în utopia unei forme conciliate,

> arta este frumoasă în măsura în care opune ordinea proprie celei a realității, ordinea proprie non-represivă, unde până și blestemul este încă pronunțat în numele lui Eros.[167]

.....

[165] G.W.F. Hegel, *Estetica*, trad. it. de N. Merker și N. Vaccaro, Torino, 1972, p. 129

[166] G.W.F. Hegel, *Trăsături ale filosofiei dreptului*, trad. it. de G. Marini, Roma–Bari, 1987, p. 14

[167] H. Marcuse, *Dimensiunea estetică*, p. 46

ANEXE

BIBLIOGRAFIE

Opere

Marcuse, H., *„Romanul artistului" în literatura germană. De la „Sturm und Drang" la Thomas Mann*, trad. it. de R. Solmi, Torino, 1985

Marcuse, H., (ed.), *Schiller-Bibliographie,* Hildesheim, 1971

Marcuse, H., *Despre filosofia concretă*, trad. it. de A. Solmi, în *Marxism și revoluție*, Torino, 1975

Marcuse, H., *Marxism transcendental*, în *Marxism și revoluție*, trad. it. de A. Solmi, Torino, 1975

Marcuse, H., *Noi surse pentru fondarea materialismului istoric,* în *Marxism și revoluție,* trad. it. de A. Solmi, Torino, 1975

Marcuse, H., *Ontologia lui Hegel și fondarea unei teorii a istoricității,* trad. it. de E. Arnaud, Florența, 1969

Marcuse, H., *Lupta împotriva liberalismului în concepția totalitară a statului,* în *Cultură și societate. Eseuri de teorie critică 1933-1965,* trad. it. de C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow și F. Cerutti, Torino, 1969

Marcuse, H., *Despre bazele filosofice ale conceptului de muncă în știința economică,* în *Cultură și societate. Eseuri de teorie critică 1933-1965,* trad. it. de C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow și F. Cerutti, Torino, 1969

Marcuse, H., *Rațiune și revoluție. Hegel și apariția „teoriei sociale"*, trad. it. de A. Izzo, Bologna, 1997

Marcuse, H., *Scrisoare către Heidegger. 13 mai 1948,* în *Herbert Marcuse - Martin Heidegger Briefwechsel,* în *Befreiung denken: ein politischer Imperativ,* ed. de P.-E. Janse, Offenbach Main, 2000

Marcuse, H., *Soviet Marxism*, trad. it. de A. Csasiccia, Parma, 1968

Marcuse, H., *Eros și civilizație,* trad. it. de L. Bassi, Torino, 1968

Marcuse, H., *A reply to Erich Fromm,* în *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation,* în *Collected Papers of Herbert Marcuse,* vol. V, Londra-New York, 2011

Marcuse, H., *Omul unidimenisional,* trad. it. de L. Gallino și T. Gini Gallino, Torino, 1999

Marcuse, H., *Dimensiunea estetică,* trad. it. de L. Gatti, în *Dimensiunea estetică. O educație politică între revoltă și transcendență,* Milano, 2002

Marcuse, H., *Toleranța represivă*, trad. it. de T. Belotti, în *Dimensiunea estetică. O educație politică între revoltă și transcendență,* Milano, 2002

Marcuse, H., *Politica lui Heidegger,* în *Dimensiunea estetică. O educație politică între revoltă și transcendență,* Milano, 2002

Alte opere

Adler, M., *Cauzalitate și teleologie în disputa științei*, trad. it. de R. Racinaro, Bari, 1976

Adorno, Th.W., *Herbert Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit,* în Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften,* Bd.20.1, hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt am Mein, 2003

Adorno, Th.W., *Actualitatea filosofiei,* în *Actualitatea filosofiei. Teze despre originea gândirii critice*, trad. it. de M. Farina, Milano-Udine, 2009

Adorno, Th.W., *Minima moralia. Meditații despre viața jignită,* trad. it. de R. Solmi, Torino, 1994

Adorno, Th.W., *Jargonul autenticității,* trad. it. de P. Lauro, Torino, 1989

Adorno, Th.W., *Este arta liniștită?,* trad. it. de E. De Angelis, în *Note pentru literatură (1961-1968),* Torino, 1979

Adorno, Th.W., *Teoria estetică,* trad. it. de E. De Angelis, Torino, 1977

Arendt, H., *Originile totalitarismului,* trad. it. de A. Martinelli, Torino, 2008

Benjamin, W., *Opera de artă în epoca reproductibilității sale tehnice,* trad. it. de E. Filippini, Torino, 1998

Clément, M., *Le Communisme face à Dieu. Marx, Mao, Marcuse,* Paris, 1972

Debord, G., *Societatea spectacolului*, trad. it. de P. Salvadori, Milano, 2008

Freud, S., *Scrisoare către J.J. Putnam. 8 iulie 1915*, în *Briefe 1873-1939,* ed. E.L. Freud, Frankfurt am Mein, 1960

Freud, S., *Mizeria civilizației,* în *Opere,* vol. 10, ed. C.L. Musatti, Torino, 1978

Fromm, E., *Investigație printre muncitori și funcționari,* în M. Horkheimer (ed.), *Studii despre autoritate și familie,* trad. it. de A. Cinato, A. Solmi, C. Pianciola, Torino, 1974

Fromm, E. (ed.), *Umanism socialist*, trad. it. de S. Cascio Abbrescia, Bari, 1971

Habermas, J., *Premisă,* în *Răspunsuri către Marcuse*, ed. J. Habermas, trad. it. de A. Frioli, A. Illuminati, G. Sparti, Bari, 1969

Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, trad. it. de G. Garelli, Torino, 2008
Hegel, G.W.F., *Trăsături ale filosofiei dreptului,* trad. it. de G. Marini, Roma-Bari, 1987
Hegel, G.W.F., *Estetica*, trad. it. de N. Merker și N. Vaccaro, Torino, 1972
Heidegger, M., „Deutsche Studenten", *Freiburger Studentenzeitung,* nr. 1, 3, 1933
Horkheimer, M. - Th.W. Adorno, *Dialectica Iluminismului*, trad. it. de R. Solmi, Torino, 1997
Horkheimer, M., *Studii despre autoritate și familie,* trad. it. de A Cinato, A.M. Solmi, C. Pianciola, Torino, 1976
Kant, I., *Critica facultății de judecată,* trad. it. de L. Amoroso, Milano, 1995
Knox, T., „Hegel and Prussianism", *Philosophy,* XVI, 1940
Löwith, K., *De la Hegel la Nietzsche,* trad. it. de G. Colli, Torino, 1949
Lukács, G., *Teoria romanului,* trad. it. de G. Raciti, Milano, 2004
Lukács, G., *Istorie și conștiință de clasă,* trad. it. de G. Piana, Milano, 1991
Lukács, G., *Distrugerea rațiunii,* trad. it. de E. Arnaud, Torino, 1974
Luxemburg, R., *Criza social-democrației,* în *Scrieri politice,* ed. L. Basso, Roma, 1967
Lyotard, J.-F., *Condiția postmodernă. Raport despre cunoaștere,* trad. it. de C. Formenti, Milano, 2008
Marx, K., *Manuscrisele economico-filosofice din 1844,* trad. it. de N. Bobbio, Torino, 2004
Marx, K. - F., Engels, *Manifestul Partidului Comunist,* în *Opere complete,* vol. 6, trad. it. de P. Togliatti, Roma, 1973

Marx, K., *Pentru critica economiei politice,* trad. it. de D. Cantimori, Roma, 1976
Marx, K., *Capitalul,* vol. I, trad. it. de D. Cantimori, Roma, 1980
Nietzsche, F., *Nașterea tragediei*, trad. it. de U. Fadino, în *Opere 1870/1881,* Roma, 1993
Pasolini, P.P., „Il Pci ai giovani", *Nuovi Argomenti,* 10, aprilie–iunie 1968
Popper, K.R., *Societatea deschisă și dușmanii ei,* trad. it. de R. Pavetto, vol. II, Roma, 1977
Reich, W., *Funcția orgasmului,* trad. it. de F. Belfiore, Milano, 1969
Schiller, F., *Scrisori despre educația estetică a omului,* în *Educația estetică*, ed. G. Pinna, Palermo, 2009
Schmidt, C., *Staat, Bewegung, Volk,* Hamburg, 1933
Weber, M., *Etica protestantă și spiritul capitalismului,* trad. it. de A.M. Marietti, Milano, 1997
Weber, M., *Știința ca profesie*, în *Munca intelectuală ca profesie,* trad. it. de P. Rossi, Torino, 2004
Witehead, A.N., *Science and the Modern World,* New York, 1925, p. 158

Studii critice

Abromeit, J. – W.M. Bobb (ed.), *Herbert Marcuse. A critical Reader,* New York–Londra, 2004
Anz, T., *Literatur der Existenz,* Stuttgart, 1977
Bedeschi, G., *Introducere în Școala de la Frankfurt,* Roma–Bari, 1987
Bobbio, N., *Prefață*, în K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844,* trad. it. de N. Bobbio, Torino, 2004

Chriarini, P., *Expresionismul german*, Scurelle, 2011
D'Abbiero, M., *Pentru o teorie a subiectului: marxism și psihanaliză*, Napoli, 1984
Dal Pra, M., *Prezentare*, în H. Marcuse, *Ontologia lui Hegel și fondarea unei teorii a istoricității*, trad. it. de E. Arnaud, Florența, 1969
Della Volpe, G., *Hegel romantic și mistic*, Florența, 1928
Dilthey, W., *Istoria tinereții lui Hegel*, trad. it. de G. Cavallo Guzzo și A. Giugliano, Napoli, 1986
Galli, G., *Introducere la ediția italiană*, în H. Marcuse, *Rațiune și revoluție. Hegel și apariția „teoriei sociale"*, trad. it. de A. Izzo, Bologna, 1997
Giacchetti, D., *Iunie 1969: „Zilele italiene «fierbinți» ale lui H. Marcuse"*, *Il Protagona*, iulie-septembrie 2004
Jervis, G., *Introducere*, în H. Marcuse, *Eros și civilizație*, trad. it. de L. Bassi, Torino, 1968
Kojève, A., *Introducere în literatura lui Hegel*, trad. it. de G. Frigo, Milano, 1996
Lilla, M., *Der hemmungslose Geist. Die Tyrannophilie der Intellektuellen*, München, 2001
Lukács, G., *Tânărul Hegel și problemele societății capitaliste*, trad. it. de R. Somi, Torino, 1960
Lukács, G., *Estetica lui Hegel*, în *Contribuții la istoria esteticii*, trad. it. de E. Picco, Milano, 1957
Mittner, L., *Expresionismul*, Roma-Bari, 1965
Negri, A., *Introducere*, în F. Schiller, *Scrisori despre educația estetică a omului*, Roma, 2005
Ottolenghi, F., „Marcuse: opoziția și contradicția", *L'Unità*, 13 iunie 1969
Ottolenghi, F., „Marcuse la conferințele ACI", *L'Unità*, 14 iunie 1969

Palmier, J.-M., *Introducere în gândirea lui Herbert Marcuse,* trad. it. de L. Banfi, Milano, 1970

Perlini, T., *Ce a spus cu adevărat Marcuse,* Roma, 1968

Rusconi, G.E., *Teoria critică a societății,* Bologna, 1970

Rusconi, G.E., *Introducere*, în H. Marcuse, *Marxism și revoluție. Studii 1929-1932,* trad. it. de A. Solmi, Torino, 1975

CRONOLOGIE

Viața și opera lui Marcuse

1898 Se naște pe 19 iulie la Berlin, în familia unui fabricant de țesături evreu, originar din Pomerania.

Context istoric și cultural

1902 Hugo von Hofmannsthal publică *Scrisoarea Lordului Chandos.*

1903–1913 Activism pentru sufragiu în Marea Britanie

1903 Apare lucrarea *Sex și caracter*; autorul său, Otto Weininger, se sinucide.

1907 Henri Bergson, *Evoluția creatoare.*

1910 Apare *Principia Mathematica* de Bertrand Russell.

1911 Edmund Husserl, *Filosofia ca știință riguroasă.*

Viața și opera lui Marcuse	Context istoric și cultural
	1913 Husserl, *Idei pentru o fenomenologie pură și pentru o filosofie fenomenologică* I. Bertrand Russell, *Principia mathematica*.
	1914–1918 Primul Război Mondial.
1916 Din cauza Primului Război Mondial în curs, își ia bacalaureatul scurt, fără a urma cursurile liceale, și este luat în armată, dar evită frontul ca urmare a unor probleme de vedere.	
1917 Se înscrie în SPD (Partidul Social-Democrat German).	**1917** Rusia: Revoluția din Octombrie. Lenin vine la putere. Declarația Balfour despre crearea statului Israel în Palestina.
	1918 În Marea Britanie se acordă drept de vot femeilor cu vârsta de peste 30 de ani.
1918–1920 Începe la Berlin studiile de germanistică și de istorie a literaturii germane contemporane.	
1919 Părăsește partidul ca urmare a tragicei înfrângeri a Rebeliunii Spartachiste, înăbușită odată cu asasinarea	**1920** În Statele Unite se acordă drept de vot femeilor (exclusiv celor cu piele albă).

Viața și opera lui Marcuse	Context istoric și cultural
Rosei Luxemburg și a lui Karl Liebknecht.	**1921** Ludwig Wittgenstein, *Tractus Logico-philosophicus.*
1920–1922 Se mută la Freiburg, unde își ia doctoratul cu o teză intitulată *„Romanul artistului" în literatura germană*, în aceeași universitate unde, din 1919, era profesor de filosofie Edmund Husserl.	**1923** Primul Congres nazist.
	1924 Moare Lenin. În locul lui vine la putere Stalin.
	1927 Heidegger publică *Ființă și timp.*
1928 Publică volumul *Contribuții la fenomenologia materialismului istoric.* Pentru examenul scris de abilitare pentru învățământ, colaborează cu Martin Heidegger, care venise în locul lui Husserl ca profesor al Catedrei de filosofie a Universității din Freiburg.	**1929** Se prăbușește Bursa din New York; începe Marea Criză. Manifestul Cercului de la Viena.
1929 Din cauza legilor rasiale, este silit să părăsească Universitatea din Freiburg; publică lucrarea *Despre filosofia concretă*.	**1930** Freud publică *Dezamăgirea civilizației*.

Viața și opera lui Marcuse	Context istoric și cultural
1930 Dă spre publicare *Marxism transcendental.*	**1933** Pe 30 ianuarie, Hitler este numit cancelar al Germaniei.
1932 Publică *Noi surse pentru fundamentarea materialismului istoric* și *Ontologia lui Hegel și fondarea unei teorii a istoricității*. Ajunge la Institutul pentru Cercetare Socială din Frankfurt. Începe să colaboreze cu Horkheimer și cu Adorno.	**1936** Începe Războiul Civil Spaniol.
1933 Fuge din Germania înainte ca Adolf Hitler să ajungă la putere.	**1938** *Anschluss*, Germania nazistă anexează Austria. Sartre publică *Greața*.
1934 După o perioadă scurtă petrecută la Geneva ca director al Institutului de Cercetări Sociale, emigrează în Statele Unite, la ceilalți exponenți ai institutului.	**1939–1945** Al Doilea Război Mondial.
1934–1942 La New York, tot în colaborare cu Horkheimer și cu Adorno, este reangajat la Institutul de Cercetări Sociale.	**1944** Pe 25 august, este eliberat Parisul. În noiembrie, trupele sovietice intră în Ungaria.
1936–1938 În revista Institutului din Frankfurt publică eseurile: *Studii despre*	**1945** Hiroshima și Nagasaki sunt atacate cu bombe atomice. Se încheie al Doilea Război Mondial.

Viața și opera lui Marcuse	Context istoric și cultural
autoritate și familie; Filosofie și teorie critică și *Despre caracterul afirmativ al culturii; Pentru o critică a hedonismului.*	Sartre și Merleau-Ponty înființează revista *Les Temps Modernes*. Se publică *Structura comportamentului* și *Fenomenologia percepției* de Merleau-Ponty.
1940 Obține cetățenie americană.	**1948** Se naște Republica Populară Chineză. Este asasinat Gandhi.
1941 Publică volumul *Rațiune și revoluție. Hegel și izvorul „teoriei sociale“.*	**1951** Albert Camus publică *Omul revoltat*.
1942–1951 La Washington, este angajat la OSS (*Office of Strategic Services,* precursor al CIA) să analizeze informațiile filtrate din Germania nazistă.	**1953** Moare Stalin.
	1957 Începe cursa spațială.
	1959–1975 Războiul din Vietnam.
	1960 Sartre publică *Critica rațiunii dialectice*.
1951–1954 La *Russian Institutes* de la Columbia University din New York, se dedică studiilor privitoare la *Marxismul sovietic* (eseu din **1958**). Este profesor de filosofie și de științe politice la Brandeis University.	**1961** Se construiește Zidul Berlinului. John F. Kennedy devine președinte al Statelor Unite.
	1963 Este asasinat J.F. Kennedy.

Viața și opera lui Marcuse	Context istoric și cultural
1955 Publică *Eros și civilizație. O cercetare filosofică în Freud.*	**1965** SUA trimit primele trupe în Vietnam. Război între India și Pakistan.
1964 Publică *Omul unidimensional. Studii despre ideologia societății industriale avansate.*	**1968** Sunt asasinați Martin Luther King și Robert Kennedy. Încep revolte studențești.
1965 Este profesor la University of San Diego, California. Publică lucrarea *Critica toleranței pure.*	**1969** Omul ajunge pe Lună.
1968–1969 Se confruntă cu mișcări de tineret (studențești) ale marilor capitale europene.	**1973** Se semnează încetarea focului în Vietnam. Lovitură de stat în Chile, dată de generalul Pinochet.
1969 Apare *Eseu despre eliberare.*	**1974** Demisionează președintele american Richard Nixon.
1978 Publică primul volum al operelor sale complete.	**1975** Moare Francisco Franco. Juan Carlos I devine rege al Spaniei. Se încheie Războiul din Vietnam.
1979 Moare pe 29 iulie la Starnberg, asistat de Jürgen Habermas, din cauza unei hemoragii cerebrale.	**1978** Polonezul Karol Wojtyła este ales papă sub numele de Ioan Paul al II-lea.
	1979 Ayatollahul Khomeini preia puterea. Ronald Reagan devine președinte al Statelor Unite.

INDICE DE NUME

Adler, Max 32–37, 42, 61, 132
Adorno, Theodor 11, 14, 18, 21, 24, 42, 44, 47, 49, 51, 55, 57, 59, 62–63, 70, 73, 76–78, 90, 104, 112, 126, 132–134, 141
Arendt, Hannah 115, 133

Benjamin, Walter 107–108, 122
Bernstein, Eduard 22
Bobbio, Norberto 36, 134–135

Dal Pra, Mario 40–41, 44, 136
Debord, Guy 111–112, 133
Dilthey, Wilhelm 18, 24, 41–42, 44, 59, 136

Eros și civilizație 5, 7, 9, 59, 75, 80–82, 84, 86–89, 91, 94–96, 98–99, 101, 103, 105, 115, 122, 132, 136

Freud, Sigmund 18, 74, 77–78, 81–91, 93, 95–96, 99–100, 103, 133, 140, 143
Fromm, Erich 11, 38, 49, 77, 80–81, 132–133

Galli, Carlo 61, 136
Goethe, Johann Wolfgang von 123
Grossmann, Vasilii 49

Habermas, Jürgen 10, 47, 133, 143
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 17, 20–21, 32, 38, 40–44, 47, 51–52, 59–68, 70–71, 75, 110, 123–124, 127, 131, 134, 136, 141–142
Heidegger, Martin 5, 10, 13–18, 23, 25–26, 28, 31, 40, 42, 44, 47–48, 51–52, 74, 132, 134, 140
Hitler, Adolf 10, 14, 49, 59–60, 67, 141
Horney, Karen 80
Husserl, Edmund 16–18, 27, 35, 138–140

Jaspers, Karl 16
Jünger, 26

Kierkegaard, Søren 17
Kojève, Alexandre 32, 65, 136

Lacan, Jacques 9
Liga Spartachiștilor 22
Liebknecht, Karl 15
Löwith, Karl 17
Lukács, Georg 11, 19–22, 25, 37, 41, 59, 61–62, 65, 124, 134, 136
Luxemburg, Rosa 15, 69, 134, 140
Lyotard, Jean-François 111, 119, 134

Mannheim, Karl 21–22, 27
Marx, Karl 14, 17–18, 20–21, 23, 32–33, 36–38, 40, 42, 44, 51, 59, 61, 63, 65, 67–69, 71, 74, 89–90, 92–93, 96, 108–110, 123–125, 133–135

Nietzsche, Friedrich 17–18, 61, 63, 101, 105–107, 134–135
Nohl, Hermann 41

Pasolini, Pier Paolo 8–9, 135
Pollock, Friedrich 49, 51
Popper, Karl 60

Reich, Wilhelm 49, 77–79, 93, 97, 135

Sartre Jean-Paul 11, 32, 141–142
Schelling, Friedrich 59
Schiller, Friedrich 22, 101-105, 107, 123
Schopenhauer, Arthur 61
Școala de la Frankfurt 10, 23, 40, 45, 49, 58, 135

Thompson, Clara 80

Weber, Max 18–20, 22, 25, 27, 135
Whitehead, Alfred 99